



إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

مقاصد الاسلام

تخليق وصفات انسان، يتناق ازل، تقدير، خالق كائنات، تخليق كائنات

حصه سوم

تاليف

حضرة العلامة شيخ الاسلام آغا محمد باقر خان قزويني

فصيلت جنگ قدس الله بزرگوار، باني جامع نظاميه

مطبوعه مجلس اشاعه العلوم جامع نظاميه كابل ۱۳۲۵ هـ (۱۹۰۶ء) الهند

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

مقاصد الاسلام

حصّہ سوم

تخلیق و صفات انسان، یناق ازلی تقدیر، خالق کائنات، تخلیق کائنات
از افادات سرایا پرکات حقائق آگاہ معارف سنگاه عارف باللہ شیخ الاسلام

فضیلت جنگ حضرت الامام محمد انوار اللہ فاروقی مدظلہ العزیز

صدر الصدور امور مذہبی سرکار آصفی بانی جامعہ نظامیہ

(بار سوم)

مجلس اشاعت العلوم جامعہ نظامیہ حیدرآباد ۵۰۰۴۶۲ ہند

۱۹۹۴ء = ۱۴۱۵ھ

اسپیڈ کمپیوٹر و آفٹ پریس سید آباد حیدرآباد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد
وعلى آله واصحابه اجمعين

انسان

اما بعد! یہ امر پوشیدہ نہیں کہ آدمی کو جب تک کسی چیز کے حالات پورے طور پر معلوم نہ ہوں وہ کیسی ہی اعلیٰ درجہ کی بیش بہا کیوں نہ ہو اس کی کچھ قدر نہیں ہوتی، کسی جاہل ناقد رشناس کو لعل و الماس مل جائیں تو اس سے زیادہ ان کی قدر نہ کرے گا جو کالج کی کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اکثر آدمی اپنی قدر نہیں جانتے اور یہی سمجھ لیتے ہیں کہ ہم بھی ایک جانور ہیں، حالانکہ حق تعالیٰ نے آدمی کو اشرف المخلوقات اور نخبہ جامعہ بنایا ہے اور جتنی چیزیں عالم میں پیدا کیں ان سب کے نمونے اس میں رکھے تاکہ ایک ایک چیز میں غور و فکر کر کے اپنی اور اپنے خالق کی قدر کرے۔

اوصاف نفسِ ماطقہ:

اگر انسان کے تمام حالات اور جو جو عجائب و غرائب اس میں ودیعت ہیں لکھ جائیں تو عمر کفایت نہ کرے۔ دیکھئے ہزار ہا سال سے حکماء اس نخبہ جامعہ میں غور و تدبر کر رہے ہیں اور اپنی نئی نئی معلومات کو وقتاً فوقتاً قلب بند کرتے جاتے ہیں، جن سے متعدد علوم مدون ہو چکے اور ہوتے جاتے ہیں، مگر اب تک کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اب ان کا اختتام ہو گیا، بلکہ جس قدر

اعیان ثابتہ

۳۳

علم اور تقدیر کے درمیان فرق

۳۵

لہجہ و احداث

۳۷

تقدیر کا مسرزم سے ثبوت

۳۹

باوجود تقدیر کے آدمی مجبور نہیں

۵۲

تقدیر کا عذر قابل قبول نہیں

۵۳

معدوم کو "شے" کہنے میں اختلاف

۵۶

قدیم عالم پر فلسفیوں کا استدلال اور اس کا جواب

۵۶

شبلی نعمانی کے "الکلام" میں خالق کا انکار

ملاحظہ کے اعتراضات کی آثر میں اپنا عقیدہ بیان کر دیا

۶۷

تحریف و غلط بیانی

۶۹

علم حقائق اور اس کا اخفاء

۷۸

ایک واقعہ حسب حال

۸۲

خدا کے اثبات پر مولوی شبلی نعمانی کی دلیل

۸۳

کیا ایک قوت کا نام خدا ہے!

۸۶

عدم تنہائی کا ابطال

۸۹

اجزائے ہمعقراطیسی کی طرف توجہ کیوں ہوئی

۹۵

ہر قیاس کا درست ہونا ضروری نہیں

۹۶

نفسِ ناظمہ کو فضول باتوں سے دلچسپی ہوتی ہے

۹۸

غور و تامل بڑھتا جاتا ہے نئے نئے عجائب و غرائب پیش نظر آتے جاتے ہیں جیسا کہ علوم قدیمہ و جدیدہ کی کتابوں سے ظاہر ہے۔ اس صورت میں ممکن نہیں کہ انسان کے کل حالات احاطہ بیان میں آسکیں، مگر بمصداق مالایدرک کلمہ لایترک قلم کے تھوڑا سا حال لکھا جاتا ہے۔ ہر چند مقصود بالذات اس رسالے میں بیان احوال انسان ہے مگر بمناسبت مقام اکثر امور ایسے پیش ہو جاتے ہیں جن میں بحث کرنا مقصود اصلی کے خلاف ہے، لیکن موقع پر ان سے اغماض کر جانا بھی طبیعت پر شاق ہوتا ہے، اس لئے اکثر مباحث اس رسالے میں ایسے ہوں گے جن کو مقصود سے چنداں تعلق نہ ہوگا، چونکہ میں اپنی طبیعت سے مجبور ہوں اس لئے ناظرین سے امید کرتا ہوں کہ اس بات میں مجھے معاف فرمائیں گے۔ و ما توفیقی الا باللہ

اللهم ان قلوبنا و نو اصبنا وجوارحنا بیدک لم تملکنا منها شیئاً فاذا فعلت ذلک بنا فکن انت ولینا واهدنا الی سوا السبیل -

انسان مرکب ہے :

یہ بات قابل تسلیم ہے کہ انسان دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے : ایک جسم، دوسری جان جس کو نفس ناطقہ بھی کہتے ہیں۔ اس ترکیب کو تسلیم کرنے کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ اگر جان نہ ہو تو آدمی نہ کچھ کام کر سکتا ہے نہ اس کو آدمی کہتے ہیں، بلکہ جان نکلتے ہی اسے مردہ اور اس کے جسم کو لاش کہتے ہیں، حالانکہ اب بھی وہی جسم موجود اور محسوس ہے جس کو زندگی کی حالت میں دیکھتے تھے نہ کوئی عضو کم ہوا نہ کسی جسمانی حالت میں تغیر آیا، ان آثار کے

دیکھنے سے عقل کو غیر محسوس جان کا یقین ہوتا ہے اور جزاً یہ کہتی ہے کہ جسم جو روح نکلنے کے بعد لاش کہلاتا ہے، اس کو حرکت دینے والا اور تمام کام اس سے لینے والا اور اس کی بقاء کی تدبیریں کرنے والا کوئی دوسرا تھا جو اس سے علیحدہ ہو گیا جس کا نام جان یا نفس ناطقہ مشہور ہے۔ پھر جب اس نفس ناطقہ میں عقل غور کرتی ہے جو اس لاش پر اس کی زندگی میں مسلط تھا تو سمجھتی ہے کہ وہ مردہ اور معدوم نہ تھا، کیونکہ جو خود مردہ ہو وہ دوسرے کو زندہ نہیں رکھ سکتا، اس لئے اس پر بھی لمان لاتی ہے کہ نفس ناطقہ موجود اور حی ہے، اور یہ بھی حکم کرتی ہے کہ وہ جسم اور مادی نہیں۔ چنانچہ مشاہدے سے ثابت ہے کہ عامل مسمریزم جب معمول کو کسی شہر کی خبریں لانے پر مامور کرتا ہے تو اس کا نفس ناطقہ فوراً اس کی تعمیل کرتا ہے اور یہ بھی تصریح کر دیتا ہے کہ میں اس شہر کو گیا، حالانکہ جانتے وقت کوئی جسم اس کے اندر سے نکلتا ہوا نہیں نظر آتا، پھر اس کی سیر کی یہ حالت کہ دم بھر میں ہزاروں میل کی خبر لاتا ہے۔

اس کے سوا حکماء سابق نے بھی نفس کے تجرد کو بہ دلائل عقلیہ ثابت کیا ہے جن کا ذکر موجب تطویل ہے، اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، چنانچہ ایک دلیل انہوں نے یہ قائم کی ہے کہ اگر نفس ناطقہ جسم ہو تو متقسم ہوگا اور اس کے ایک جزو میں مثلاً زید کا علم ہوگا اور دوسرے جزو میں اس کا جہل، جس سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی حالت میں وہ جانتا بھی ہے اور نہیں بھی جانتا !! جیسا کہ حقیقت روح انسانی ترجمہ اللاجوبۃ الغزالیۃ میں لکھا ہے۔ اور یہ بھی حکم کرتی ہے کہ نفس عالم بھی ہے اس لئے کہ جسم کو عوارض اندرونی اور بیرونی سے خطرناک حالتوں کا ہر وقت سامنا ہے، حرارت

اس کو وقتاً فوقتاً تحلیل کرتی رہتی ہے، آب و ہوا کے اختلاف سے مزاج میں تغیر ہوتا ہے جس سے اقسام کے امراض لاحق ہوتے ہیں، ایک طرف اس کے دشمن منہ کھولے بیٹھے ہیں۔ پھر علاوہ زمینی آفتوں کے آسمانی آفتوں کا ہجوم ہے کہ موسمی گرمی، سردی، اور تپش آفتاب اور بارش وغیرہ سے سرچھپانا مشکل ہے ان تمام آفتوں سے بچانا اور کھانا پانی وقت پر بہم پہنچانا اور بقدر ضرورت راحت و آسائش کے سامان فراہم کرنا اور اندرونی و بیرونی عوارض کو سمجھ کر وقتاً فوقتاً مضر چیزوں کو دفع اور مفید چیزوں کو خاص خاص مقاموں میں بحسب ضرورت پہنچانا اسی نفس ناطقہ کا کام ہے، اگر ان تمام ضروریات اور ان کی تدابیر کا علم اس کو نہ ہو تو وہ ہرگز مدبر بدن نہیں ہو سکتا۔ اور اس کی مثال اس حاکم کی سی ہوگی جس نے کہا تھا:

پشم می بایست کاشت تا تلف نہ شدے

اگر کہا جائے کہ یہ سب کام اس سے باقتضائے طبع وجود میں آتے ہیں، تو یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ مقتضائے طبع میں سمجھ کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً آگ ہمیشہ جلائے گی یا روشنی دے گی مگر اس سے یہ نہ ہو سکے گا کہ بقدر ضرورت کام کرے، بخلاف اس کے نفس ناطقہ کی ماتحتی میں جب آگ پانی وغیرہ کام کرتے ہیں تو ان اشیاء کو وہ بقدر ضرورت استعمال کرتا ہے۔ دیکھئے جب آگ کی ضرورت ہوتی ہے تو گرم اشیاء کو جو آلتی ہیں جسم میں پہنچاتا ہے، جب پانی کی ضرورت ہوتی ہے جس پر طبیعت جو حاکم مقامی ہے بذریعہ تشنگی مطلع کرتی ہے تو پانی کا سیلاب بہا کر سیراب کر دیتا ہے، علیٰ ہذا القیاس طبیعت جن جن امور کو طلب کرتی ہے ان کو مہیا کر دینا اس کا کام ہے۔

غرض کہ اعضاء جو بمنزلہ رعایا مملکت جسم میں ہیں ان پر مطلع ہو کر ان کو فراہم کر کے ہر ایک کی حاجت روائی کرنے کا نام بھی اقتضائے طبع رکھا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ دنیا میں کوئی مدبر نہیں، سب اپنے اقتضائے طبع ہی سے کام کرتے ہیں، اور جتنے کارخانے اور مشینیں ہیں سب کے موجد اور مہتمم اقتضائے طبع سے کام کرتے ہیں اور کوئی ان کی تدابیر سے واقف نہیں!! حالانکہ یہ امر صریح البطلان ہے۔

الحاصل نفس ناطقہ کو ہر ایک تدبیر میں یہ علم ضرور ہے کہ فلاں چیز مضر ہے اس سے جسم کو بچانا، اور فلاں چیز مفید ہے اس سے جسم کو مدد دینا چاہئے، اس سے ثابت ہے کہ نفس عالم بھی ہے۔

پھر عقل یہ بھی حکم کرتی ہے کہ نفس ناطقہ میں صفت ارادہ بھی ہے، کیونکہ اگر ہم فرض کریں کہ اس میں ارادہ نہیں سب کام اس کے اضطراری ہیں، تو لازم آئے گا کہ اس کو تدابیر کا علم نہیں! حالانکہ ابھی اس کا علم ثابت ہوا۔ اور اس کے اختیار پر یہ دلیل ہے کہ ہمت سے کام وہ ایسے کرتا ہے جن میں جسم کی کوئی مصلحت نہیں، یہاں تک کہ خودکشی بھی کر لیتا ہے جو سراسر مخالف اصلاح بدن ہے۔ اس سے اس کی مشیت بھی ثابت ہوئی کہ جب تک چاہتا ہے جسم کی اصلاح کرتا ہے، اور جب چاہتا ہے اس کو خراب کر دیتا ہے۔ پھر عقل یہ بھی یقین کرتی ہے کہ نفس ناطقہ میں قدرت بھی ہے، کیونکہ اگر قدرت نہ ہو تو اس کی کل تدبیریں بیکار ٹھہریں گی، اس لئے کہ جب اسے کسی تدبیر کے نافذ کرنے کا اقتدار ہی نہیں تو تدابیر سوچنے سے فائدہ ہی کیا اور یہ بھی یقین کرتی ہے کہ نفس کو سماعت و بصارت وغیرہ حواس بھی ہیں

ورنہ ممکن نہیں کہ تمام معزوتوں سے جسم کو بچائے اور اس کی منفعتوں کی تدبیر کرے۔ اسی طرح اس کے صفت کلام کا بھی یقین کرتی ہے جس کے ذریعہ سے اپنا مافی الضمیر اوروں کو معلوم کرائے اور فوائد حاصل کرے۔

اور یہ بھی یقین کرتی ہے کہ وہ جسم سے پیدا ہوا نہ اس سے جسم پیدا ہوا، اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ وہ جسم دار نہیں، اور جب جسم دار نہیں تو نہ اس کو حیز ہوگا نہ مکان نہ وہ جسم میں حال ہوگا نہ اس کا محل، اور نہ وہ بدن کے ساتھ متصل ہوگا نہ منفصل، اس لئے کہ اتصال و انفصال جسمیت کے عوارض ہیں اور نفس جسمیت سے منزہ ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ جسم اس کا نہ ہم جنس ہے نہ کفو۔

پھر جب باوجود اس قدر مباہنت اور بیگانگی کے جسم کا یہ حال ہے کہ اگر دم بھر وہ اس سے علیحدہ ہو جائے تو موت ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں میں کوئی ایسا تعلق ہے جو کسی اور دو چیزوں میں نہیں۔ اور چونکہ نفس بہ نسبت جسم کے اعلیٰ درجے کا منزہ اور لطیف ہے اور جسم پرلے درجہ کا کثیف اس لئے وہ تعلق مجہول لکنہ ہوگا۔

اور عقل یہ بھی سمجھتی ہے کہ اگر دو نفس ناطقہ جسم میں ہوں تو مملکت جسمانی کا کام متباہ ہو جائے گا، اس لئے کہ دونوں میں اختیار، ارادہ، قدرت، موثر وغیرہ صفات کامل ہوں گے، اور مقتضائے اختیار یہی ہے کہ چاہے اصلاح کرے چاہے خراب کرے، پھر اصلاح و تخریب میں ہر ایک کے اغراض و مصالح جدا جدا ہوتے ہیں۔ دیکھئے ہاڑھی وغیرہ کو بعض لوگ منڈا ہی ڈالتے ہیں اور اسی کو اصلاح سمجھتے ہیں، بلکہ بعض تو اپنے ہاتھ سے اپنے آپ کو ہلاک کرنے ہی

میں مصطک سمجھتے ہیں۔ پھر اگر ایک نفس اپنے اختیار سے کسی عضو میں خاص قسم کا تصرف کرنا چاہے اور دوسرا اس کے خلاف میں ہو اور دونوں اپنی قدرتیں صرف کریں تو ممکن نہیں کہ ایک قدرت دوسرے کی قدرت پر غالب آئے! اس لئے کہ مغلوب قدرت پر قدرت موثرہ کا اطلاق ہی فضول ہے کیونکہ جب اس نے تاخیر ہی نہ کی تو قدرت موثرہ ہی نہ رہی، حالانکہ ہر ایک کی قدرت کامل فرض کی گئی ہے اور کامل قدرت وہی ہے جو اپنا پورا تصرف کرے۔ اور اگر دونوں قدرتیں برابر برابر رہیں تو بمصادق اذا تعارضا تساقطا کے دونوں بیکار ہوں گی حالانکہ بیکار قدرت قدرت ہی نہیں۔ پھر اس جنگ و جدال اور مخالفت باہمی کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم کے تمام کاروبار معطل اور تدبیریں مختل ہو جائیں گی، اس صورت میں وہ دونوں نفس مدبر بدن نہ ہوئے۔ اور اگر دونوں اتفاق سے کام کریں اور ہر ایک کی پوری قدرت سے کام و وجود میں آئے تو وہ تحصیل حاصل ہے، اس لئے کہ ہر ایک قدرت کافی فرض کی گئی ہے جب ایک قدرت کافی تھی تو دوسری قدرت فضول ٹھہری۔ اور اگر ہر ایک کی آدمی آدمی قدرت ایک کام کو وجود میں لائی تو یہ کہنا پڑے گا کہ ایک نے مثلاً آدھا دیکھا اور دوسری نے آدھا! حالانکہ وہ ممکن نہیں اس لئے کہ نفس رویت کی تجزی نہیں ہو سکتی، ہاں قوت و ضعف ممکن ہے مگر ضعف پر جزئیت کا اطلاق نہیں ہو سکتا، دیکھئے کتنا ہی ضعیف آدمی ہو اس کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ آدھا یا پاؤ آدمی ہے! اس لئے کہ ماہیت انسان کی اس پر پوری صادق آتی ہے، اسی طرح بصارت اور رویت کتنی ہی ضعیف ہو اس پر بصارت اور رویت کی پوری تعریف صادق آئے گی۔ اور اگر دونوں اتفاق کر کے ایک ہی کو ذمہ دار

مستغنی ہے۔

معرفت الہی :

اصل یہ ہے کہ عالم کے لہجہ سے معرفت الہی مقصود ہے، جیسا کہ اس حدیث سے ظاہر ہے جو اولیاء اللہ کی کتابوں میں مشہور و معروف ہے کُنْتَ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ اس لئے ضروری تھا کہ انسان جو اشرف المخلوقات ہے اس میں ایسی صفات ہوں کہ ان کے علم سے صفات الہیہ کا علم حاصل ہو، کیونکہ ذات الہی کا ادراک تو ممکن ہی نہیں۔ پھر اگر یہ صفات بھی معلوم نہ ہوں تو معرفت الہی کا وجود ہی نہ ہوگا اس لئے کہ آدمی جو بات اپنے میں نہیں پاتا اس کا ادراک نہیں کر سکتا، دیکھئے مادر زاد اندھا جانتا ہی نہیں کہ "بصارت" کیا چیز ہے اور "دیکھنا" کسے کہتے ہیں، اب اگر اس سے کہا جائے کہ حق تعالیٰ بصیر ہے تو وہ کیا سمجھے گا اس باب میں اس کا ادراک یہی ہوگا کہ نعوذ باللہ خداے تعالیٰ کہیں بیٹھے ہوئے ٹٹول ٹٹول کر علم حاصل کیا کرتا ہے!! اسی طرح مادر زاد بہرا سمیع کے معنی معلوم نہیں کیا سمجھتا ہوگا۔ غرض کہ مقتضائے حکمت یہی تھا کہ نفس میں ایسی صفات ودیعت رکھی جائیں جو صفات کمالیہ الہیہ کے نمونے ہوں مثلاً وجود، تجرد، سمع، بصر، مشیت، ارادہ، قدرت، کلام اور باوجود داخل و خارج نہ ہونے کے تعلق خاص جو مجہول الکلیف ہو وغیرہ امور۔ دیکھئے ان تمام مضامین کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کس وضاحت سے ایک مختصر سے جملے میں بیان فرمایا و من عرف نفسه فقد عرف ربه یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ معرفت کنہ ذات الہی ممکن نہیں

جیسے معرفت ذات نفس ناطقہ ممکن نہیں، اور نفس کی صفات کی معرفت ضروری ہے جس سے صفات الہیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے جو مقصود لہجہ عالم ہے۔

الحاصل جو صفات نفس کی ہم نے بیان کیں جس سے اعتراض پیدا ہوا تھا اس کی وضاحت کی ضرورت تھی۔ بلکہ جن حضرات کو معرفت الہی کامل ہوتی ہے ان کے پیش نظر نفس کی اور بھی صفات رہتی ہیں، جن کا بیان باعث منزلت اقدام عوام ہے، جن حضرات کو نفس ناطقہ یعنی روح انسانی اور اس کی صفات کا پورا پورا علم ہے ان کو اس صحیح حدیث شریف پر لہجہ لانے میں ذرا بھی تاہل نہیں ہوتا: ان الله خلق آدم علی صورته

خلق آدم علی صورته کے معنی :

اور ان کو تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں، جیسے بعض علماء نے لکھا ہے کہ صورت کی ضمیر آدم کی طرف ہے یعنی حق تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ان ہی کی صورت پر پیدا کیا، وہ جانتے ہیں کہ آدمی کی خصوصیات نہ ملائک میں ہیں نہ اور مخلوقات میں، عالم میں یہی ایک نمونہ جامع اس انداز پر پیدا کیا گیا ہے کہ اس کا کوئی مثل اور نظیر نہیں، اسی وجہ سے بعض محققین نے لکھا ہے کہ آیت شریفہ لیس کمثله شیء سے جس طرح تنزیہ ثابت ہوتی ہے اس سے تشبیہ بھی اشارۃ معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ اگر کاف زائد لیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ خداے تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں جو ذات و صفات میں اس کے جیسا قدیم اور مستقل بالذات ہو، اور اگر کاف کے معنی لئے جائیں تو اس آیت شریفہ کے یہ معنی ہوتے کہ اس کے مثل (یعنی انسان) کے جیسا کوئی نہیں جس کو اپنی

صورت پر پیدا کیا۔ باب الفتوح میں واسطی کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں: ارواح کو حق تعالیٰ نے باجمال و باہما پیدا کیا، اگر ان کو اجساد سے نہ ڈھانپتا تو کافران کو سجدہ کرتے۔ بات یہ ہے کہ عطاء الہی میں چوں و چرا کی گنجائش نہیں، کسی کو کثیف پیدا کیا کسی کو لطیف، کسی کو ایک صفت دی جیسے وجود اور کسی کو بعض خاص خاص صفتیں جیسے سمیع، بصر، قدرت، ارادہ وغیرہ جو حیوانات میں ہیں، پھر اگر انسان کو ان سے بھی زیادہ صفات مختصہ عنایت فرمائیں تو کس کی مجال ہے کہ خالق پر اعتراض کر سکے؟ دیکھئے ملائکہ نے اتنا ہی کہا تھا کہ انسان میں خلافت کی صلاحیت نہیں اور چونکہ ہم ہمیشہ تسبیح و تقدیس کرتے ہیں اس لئے اس خدمت جلیلہ کے مستحق ہم ہیں، تو ان پر کیسا عتاب ہوا یہاں تک تو نوبت پہنچی کہ ابوالبشر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے آگے ان کو سر جھکانا اور سجدہ کرنا پڑا اور وہ سب پچھلے خیالات ان کے جاتے رہے اور نہایت خوشی سے تسلیم کر لیا کہ بیشک ان کا مثل کوئی نہیں۔ دیکھئے اگر مثلیت کا دعویٰ کسی کو ہوتا تو ملائکہ اس کے مستحق تھے مگر جب انہوں نے آدم علیہ السلام کے روبرو سر جھکا دیا تو اب کون مثلیت کا دعویٰ کر سکے۔

باب الفتوح میں لکھا ہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے خلق اللہ آدم علی صورتہ کے معنی پوچھے فرمایا: "صورت" اسم مشترک ہے کبھی اس کا اطلاق ترتب اشکال اور اوضاع اور ان کی ترکیب کے اختلاف پر ہوتا ہے اور اس کو صورت محسوسہ کہتے ہیں، اور کبھی ترتب معانی غیر محسوسہ پر ہوتا ہے جس میں ترتیب اور ترکیب اور تناسب بھی داخل ہے اس کو بھی صورت کہتے ہیں جیسے صورت مسئلہ اور صورت واقعہ وغیرہ کہا جاتا ہے، اس

حدیث شریف میں صورت سے مراد صورت معنویہ ہے اور اس سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ انسان کو ذات و صفات و افعال میں خالق کے ساتھ مشابہت ہے، اس لئے کہ روح انسانی قائم بذاتہ ہے، نہ وہ عرض ہے نہ جسم، نہ متحیز ہے نہ کسی مکان و جہت میں، نہ وہ بدن اور عالم کے ساتھ متصل ہے نہ منفصل، یہی صفات ذات باری تعالیٰ کی بھی ہیں، اور روح کی صفتیں یہ بھی ہیں کہ وہ زندہ، عالم، قادر، مرید، سمیع، و بصیر اور متکلم ہے، اور اللہ تعالیٰ بھی ایسا ہی ہے۔ اور اس کے افعال کی یہ کیفیت ہے کہ ابتدائی فعل ارادہ ہے جس کا اثر دل میں ظاہر ہوتا ہے، پھر بواسطہ روح حیوانی کے جو بخار لطیف تجویف قلب میں ہے اس کا اثر دماغ کی طرف چمکتا ہے پھر اعصاب پر پڑتا ہے پھر اوتار اور رابطات میں جو عضلات سے متعلق ہیں سرایت کرتا ہے جس سے اوتار کھینچ کر متحرک ہوتے ہیں اور انگلیاں حرکت میں آتی ہیں اور اس سے مثلاً قلم کو حرکت ہوتی ہے اور اس سے روشنائی کو اس کے بعد کاغذ پر وہ صورت پیدا ہوتی ہے جس کو لکھنے کا ارادہ کیا اور جس کا تصور خیال میں آیا تھا کیونکہ جب تک خیال میں صورت نہ آئے اس کے مطابق کاغذ پر وجود میں نہیں آسکتی۔ اگر آدمی افعال الہی میں غور کرے کہ نباتات حیوانات وغیرہ کو کس طرح زمین پر حادث کرتا ہے تو اس کی بھی یہی کیفیت پیش نظر ہوگی کہ پہلے فرشتے آسمانوں اور کواکب کو حرکت دیتے ہیں پھر ان حرکتوں کا اثر عالم سفلی میں ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ روح کے تصرفات جو عالم اصغر یعنی بدن میں ہوتے ہیں وہ مشابہ ہیں حق تعالیٰ کے ان تصرفات کے جو عالم اکبر میں ہوتے ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ قلب بمنزلہ عرش کے ہے اور دماغ

بمزلہ کرسی کے اور حواس بمزلہ ملائکہ ہیں جو باطیع اطاعت کرتے ہیں یعنی مخالفت کا ان میں مادہ ہی نہیں، اور اعصاب مثل آسمانوں کے، اور ہاتھ میں جو قوت ہے مثل طبیعت کے ہے جو مسخر اور اجساد میں مرکوز ہے، اور روشنائی بمزلہ عناصر کے ہے جو مرکبات کے امہات اور جمع و ترکیب و تفرقہ کو قبول کرتے ہیں، اور مرآۃ تخیل بمزلہ لوح محفوظ ہے۔ جو شخص اس موازنہ پر اچھی طرح سے واقف ہو اس کو ان اللہ خلق آدم علی صورۃ اور من عرف نفسه فقد عرف ربه کے معنی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ مشابہت نہ ہوتی تو انسان اپنے نفس کی معرفت سے حق تعالیٰ کی معرفت کی طرف ہرگز ترقی نہ کر سکتا، اور اگر حق تعالیٰ انسان کو عالم کا ایک مختصر نسخہ جامعہ نہ بناتا اور روح کا تصرف اس میں نہ ہوتا تو یہ نہ معلوم ہو سکتا کہ عالم کا ایک رب ہے جو اس میں متصرف اور علم و قدرت وغیرہ صفات کے ساتھ متصف ہے۔ اتنی یہاں یہ بات بھی معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ جس طرح ہم نے عقل سے معلوم کیا ہے کہ ہم میں ایک نفس ماطقہ ہے جو مادہ سے مجرد ہے، اسی طرح عقل ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ مثل اور اشیاء کے حادث بھی ہے یعنی عدم سے وجود میں آیا، اور جب عدم میں تھا اس میں یہ قدرت نہ تھی کہ اپنے آپ کو پیدا کر سکے اس لئے اس کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے جو جنس عالم سے نہیں، اس لئے کہ ہم عالم میں دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ ہزارہا صنعتیں ایجاد ہوتی جاتی ہیں اور نئی نئی چیزیں بنائی جاتی ہیں مگر کسی نے اب تک نہ جان بنائی نہ جاندار چیز، رہا مادہ سو اس سے اگر کوئی چیز بنتی بھی ہے تو وہ مادی اور جسم ہوتی ہے، اور نفس ماطقہ چونکہ نہ جسم ہے نہ مادی اس لئے اس کے

تکون اور وجود میں مادے کو کوئی دخل نہیں اس لئے ظاہر ہے کہ خالق ہمارا اس عالم کی جنس سے نہیں ہے بلکہ اس سے منزہ ہے۔ پھر عقل یہ بھی رہبری کرتی ہے کہ جو چیز کوئی بناتا ہے اس سے کچھ نہ کچھ دوسرا مقصود ہوتا ہے صرف اس کا بنانا مقصود نہیں ہوتا، دیکھئے گھر بناتے ہیں تو اس میں رہنا مقصود ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی غلام خریدتا ہے اور اس کو اپنا بندہ بناتا ہے تو اس سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ وہ اپنی آپ خدمت کر لے اور دن رات اپنے ہی دھندوں میں لگا رہے بلکہ اس سے اپنی خدمت لینا مقصود ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر کوئی بندہ اپنے ذاتی کاموں میں رہ کر اپنے مالک کی خدمت نہ کرے تو عقل کی رو سے وہ مستحق سزا سمجھا جاتا ہے۔

تخلیق انسان کا مقصود :

جب مالک مجازی کی خدمت عقلاً ضروری ٹھہری تو ہر شخص کی عقل یہ ضرور گواہی دے گی کہ مالک حقیقی جس نے ہمیں پیدا کیا اور جس کے ہم حقیقی بندے ہیں اس کی بندگی ہم پر فرض ہے، اور ہمارا مالک حقیقی جل جلالہ بھی یہی فرماتا ہے و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون یعنی جن و انس کو ہم نے صرف اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔ جب بمقتضائے عقل و ارشاد باری ثابت ہو گیا کہ بندوں پر بندگی اور عبادت الہی فرض ہے تو عقل ہی کی رو سے یہ بھی مانتا پڑے گا کہ جو کوئی عبادت اور اطاعت الہی میں قصور کرے گا وہ مستحق سزا ہوگا، اور یہ خیال نہ کیا جائے گا کہ اشرف المخلوقات تھا، اس لئے کہ شرافت تو جب ہوتی کہ اپنے مالک کو جانتا اور اس کی صنعتوں کو دیکھ کر

اس کی قدر کرتا اور اس کے حقوق اور اطاعت بجالاتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جانور جیسے کتے، گھوڑے وغیرہ اپنے مالک کو پہچانتے ہیں اور اس کی اطاعت کرتے ہیں، تو اگر انسان باوجود کمال عقل کے اس باب میں ان سے بھی پچھے رہے تو اس کو انسان کہنے ہی میں تامل ہے، اسی وجہ سے حق تعالیٰ فرماتا ہے

لَٰحِمٌ قَلْبٌ لَّیْفَقْهَوْنَ بَہَا وَلَہِم اَعِیْنَ لَّیْبَصِرُوْنَ بَہَا وَلَہِم اَذَانٌ لَّیْسَمَعُوْنَ بَہَا وَلَئِنْکَ کَالَا نِعَامٍ بَلْ هُمْ اَضَلُّ یَعْنِی کفار کو دل ہیں مگر ان سے سمجھ کا کام نہیں لیتے اور ان کو آنکھیں ہیں مگر خداے تعالیٰ کی صنعتوں کو نہیں دیکھتے اور ان کو کان ہیں مگر خدا کی باتوں کو نہیں سنتے ایسے لوگ مثل جانوروں کے ہیں بلکہ ان سے بھی بدتر۔

الحاصل جو لوگ صرف اپنے ذاتی کاموں میں لگے رہتے ہیں اور خداے تعالیٰ کی نہ معرفت سے انہیں کام ہے نہ اطاعت سے غرض، ایسے لوگ دنیوی امور میں کیسے ہی ہوشیار کیوں نہ ہوں ان انسانوں کے زمرے میں شریک ہو نہیں سکتے جن کو تمام مخلوقات پر شرف حاصل ہے، ایسے لوگوں کو بحسب مسئلہ ارتقاء جو آج کل مشہور ہو رہا ہے معنوی طور پر بخیر کی نسل کہیں تو بلحاظ حکمت جدیدہ بے موقع نہ ہوگا، اور ان کا غور و تدبر اشیاء میں اپنے منافع کی غرض سے کسی حد تک پہنچ جائے حیوانی نظر سے ہوگا، اس لئے کہ جانور بھی بقدر ضرورت غور کر کے اشیاء سے اپنے منافع حاصل کرتے ہیں۔ الغرض جو کوئی اشرف المخلوقات میں شامل ہونا چاہے اس کو اپنے خالق کی مصنوعات میں غور و فکر کی ضرورت ہے جس سے معرفت الہی ترقی پذیر ہو اور اس کی وجہ سے اطاعت الہی کی مستحق نفس گوارا کر لے۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ رہبری عقل سے ہم نے نفس ناطقہ یعنی روح انسانی کا اور اس کی صفات کا پتہ لگایا کیونکہ اس کے آثار ظاہر ہیں، اب ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ وہ حادث ہے یا قدیم؟ چونکہ کسی فرد بشر نے اس کو بنتے ہوئے دیکھا نہیں اور نہ اس کی قدامت محسوس ہو سکتی ہے اس لئے عقل کی راہ سے اس کا معلوم کرنا ممکن نہیں۔ گو حکماء نے اس میں بھی رائیں لگائیں مگر قابل اطمینان کوئی بات ثابت نہ ہوئی اسی وجہ سے انہیں اختلاف پڑا ہوا ہے، کوئی کہتا ہے اس کا وجود ہی نہیں، کوئی کہتا ہے کہ وہ جسم کے بعد حادث ہوا، کوئی کہتا ہے قدیم ہے، پھر عقل ہی کی رہبری سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ واقعی اس کا علم بغیر اس کے کہ اس کا خالق بیان کرے ہو نہیں سکتا، اس لئے جو قرآن و حدیث سے معلوم ہے ہم یہاں لکھتے ہیں

پیدائش روح کا حال :

حق تعالیٰ فرماتا ہے وَلَقَدْ خَلَقْنَاکُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاکُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰئِکَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا ابْلِیْسَ یَعْنِی ہم نے پہلے تمہارا اندازہ کیا کہ کس صورت پر بنائیں پھر ایک زمانے کے بعد تمہاری صورت بنائی پھر ایک زمانے کے بعد ملائکہ کو ہم نے حکم کیا کہ آدم کو سجدہ کرو سو سب نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے نہ کیا۔ اس آیت شریفہ میں حق تعالیٰ نے انسان کی تین حالتیں بیان کیں: ایک تخلیق جس کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں جیسا کہ منتہی الارب میں لکھا ہے خَلَقَ النَّطْعَ وَالْاَدِیْمَ خَلْقًا وَخَلَقَ یَعْنِی اندازہ کرد و دوخت آرایا اندازہ کرد پائش از بریدن، دوسری حالت اس کی تصویر یعنی صورت بنائی اس کے بعد آدم علیہ السلام کو مسجد بنایا۔ یہ بات

ادنی طالب علم جانتا ہے کہ ”ثم“ ترتیب اور تراخی کے لئے ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ تینوں کام اسی ترتیب سے ظہور میں آئے جو آیت شریفہ میں مصرح ہے اور ہر ایک کام سے دوسرے کام تک ایک مدت دراز کا فاصلہ ہوتا گیا، اب اگر صورناکم سے ہماری جسمانی شکل مراد لی جائے تو خلاف واقعہ ہوگا کیونکہ ہماری صورت جسمانی تو آدم علیہ السلام کی سکودیت سے ایک زمانہ دراز کے بعد ظہور میں آئی اس لئے یہ کہنا پڑا کہ ہماری صورت آدم علیہ السلام کے پیدا ہونے سے پہلے بن چکی تھی اور ہم دراصل آدم علیہ السلام کے پیشتر پیدا ہو چکے تھے کیونکہ حق تعالیٰ ہم سب کو مخاطب کر کے فرماتا ہے ثم صورناکم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم! اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم میں قابل خطاب روح ہے کیونکہ جسم بلا روح کو کسی قسم کا ادراک نہیں اس لئے صورناکم فرما کر معلوم کرا دیا کہ صورت روحانی ہماری آدم علیہ السلام سے پیشتر بن چکی اور ہمارا تعلق جو آدم علیہ السلام کی جرنیت کا ہے وہ جسمانی ہے، کیونکہ اولاد کو باپ سے جو علاقہ جرنیت ہے وہ اجزائے منویہ کے لحاظ سے ہے جو باپ سے جدا ہو کر ماں کے رحم میں نشوونما پاتے ہیں اور اولاد کا جسم بنتے ہیں، یہ کسی طرح ثابت نہیں ہو سکے گا کہ باپ کی روح سے اولاد کی روہیں بنتی ہیں۔ غرض کہ اس سے ثابت ہے کہ ہماری روہیں مستقل طور پر آدم علیہ السلام سے پیشتر پیدا ہو چکی تھیں۔ چنانچہ حدیث شریف میں اس کی مدت بھی مصرح ہے، کتاب الروح میں ابن قیم نے یہ حدیث نقل کی ہے عن عمرو بن عبسۃ رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان اللہ خلق ارواح العباد قبل اجسادہم

بالفی عام فما تعارف منها انتلف و ما تناکر منها اختلف یعنی ”حق تعالیٰ نے اجساد سے دو ہزار سال پیشتر ان کی روہیں پیدا کیں، جن سے ان کو وہاں شناخت تھی یہاں الفت ہوئی، اور جو نا آشنا تھے ان میں اختلاف ہوا۔“ اس حدیث سے تصدیق ہو گئی کہ ثم صورناکم سے مراد روحانی صورتیں ہیں، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ روہوں کو اس جسم سے کوئی ذاتی تعلق نہیں اور ہزار ہا سال کے بعد جو تعلق دیا گیا وہ عارضی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ہماری اصلی صورت وہی ہے جو روحانی ہے اس کے بعد یہ جسمانی صورت اس عالم میں وجود میں آئی۔

مقاصد حسنہ میں امام سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو صحیح مسلم اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ”الادب المفرد“ سے نقل کیا ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الارواح جنود مجنونة فما تعارف منها انتلف و ما تناکر منها اختلف یعنی ”ارواح لشکر کے لشکر ہیں جن کی وہاں آپس میں شناسائی تھی یہاں باہم ان میں الفت ہوئی اور جو نا آشنا تھے ان میں اختلاف ہوا۔“ اس سے بھی یہ ثابت ہے کہ ہر روح وہاں مشخص اور ممتاز ہے اور ان سب کا مجمع کسی دوسرے عالم میں ہے اور وقتاً فوقتاً حسب مشیت لہزدی عالم جسمانی سے متعلق ہوتی رہتی ہیں اور قیامت تک یہی سلسلہ جاری رہے گا، پھر جب کل اس عالم سے متعلق ہو جائیں گی اس وقت قیامت قائم ہو جائے گی اور ایک دوسرے عالم کی بنیاد پڑ جائے گی۔

یَسْأَلُ السَّائِلُ :

چونکہ اس عالم جسمانی کے ساتھ ان کا تعلق آدم علیہ السلام کے وقت

سے شروع ہوا اور ان کے اولاد کے ساتھ ان کا تعلق ہونے والا تھا اس لئے آدم علیہ السلام جب زمین پر اتارے گئے اس وقت حق تعالیٰ نے ان سب کو ایک خاص قسم کا جسمانی تعلق دے کر وقت واحد میں اس عالم میں موجود فرمایا جیسا کہ آیت شریفہ میں ارشاد ہے قوله تعالیٰ واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم واشھدھم علی انفسھم الست بربکم قالوا بلی شھدنا ان تقولوا یوم القیمۃ انا کنا عن هذا غافلین او تقولوا انما اشرك آبائنا من قبل وکنا ذریۃ من بعدھم افتھلکنا بما فعل المبطلون یعنی "یاد دلاؤ جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے ان کے نسلوں کو باہر نکالا اور ان کے مقابلے میں انہیں کو گواہ بنایا اور پوچھا کہ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ سب بولے کیوں نہیں ہم سب اس بات کے گواہ ہیں، اور یہ اس غرض سے کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ قیامت کے دن کہنے لگو کہ ہم اس بات سے بے خبر تھے یا یہ کہنے لگو کہ شرک ابتداء میں تو ہمارے بڑوں نے کیا اور ہم ان کی اولاد تھے یعنی بڑوں کی طریقے پر چلے کیا تو ہم لوگوں کو ان کی غلطی پر ہلاک کئے دیتا ہے جنہوں نے پہلے غلطی کی"۔ اس آیت شریفہ کی تفسیر خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے کہ جب آدم علیہ السلام جنت سے زمین پر اتارے گئے تو حق تعالیٰ نے ان کی پیٹھ سے ان کی ذریت کو مثل ذرات کے نکالا اور ان سب سے فرمایا: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب بولے ہاں تو ہمارا رب ہے۔ تفسیر روح المعانی میں لکھا ہے کہ کل محدثین و صوفیہ کا اتفاق ہے کہ روز یثاق کل ارواح سے اقرار لیا گیا جس طرح احادیث میں وارد ہے۔ مگر معتزلہ چونکہ ہر بات میں

فلسفی طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ اس یثاق کے قائل نہیں اور اس آیت میں تاویل کرتے ہیں، اور جو حدیثیں اس باب میں وارد ہیں ان کو سرے سے مانتے ہی نہیں۔

آدم کی ذریت کس طرح پیٹھوں سے نکالی گئی :

یہاں بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ تمام ذریت کو آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکالنا قرین قیاس نہیں۔ فی الواقع طاقت بشری سے یہ کام ممکن نہیں، مگر چونکہ خدائے تعالیٰ کو ہم قادر سمجھتے ہیں اس لئے اس کی تصدیق ہم پر مشکل نہیں ہوتی۔ طالبین حق کے لئے ہم طبیعیات کا ایک مسئلہ پیش کرتے ہیں اگر اس میں غور کیا جائے تو تعجب نہیں کہ طبع سلیم پر اس کی تصدیق آسان ہو جائے

صورت نوعیہ کی حفاظت :

دیکھئے حیوانات و نباتات پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ توالد و تناسل میں ہر نوع کی صورت نوعیہ محفوظ رہتی ہے، بارغ میں جب ہم درخت نگاتے ہیں اور یہ منظور ہوتا ہے کہ ہر قسم کے پودوں کے تختے جدا جدا ہوں تو ایک ایک قسم کے تخم جدا جدا زمین میں بو کر پانی دیئے جاتے ہیں، چند روز میں مرضی کے موافق ہر تختہ جدا جدا قائم ہو جاتا ہے، یہاں دیکھنا یہ ہے کہ ان اصناف کو جدا کرنے والی کون چیز ہے؟ آیا مادہ خارجی یعنی مٹی کے اجزاء ہیں جو پانی کے ساتھ چمڑ کر درخت کی غذا بنتے ہیں؟ یا تخم کے اجزاء؟ کیونکہ ان دونوں کے سوا کوئی تیسری چیز وہاں نہیں۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ مادہ خارجیہ کو کسی درخت کی صورت نوعیہ سے کچھ سروکار نہیں اس لئے کہ اگر انگور کی

بیل کی جگہ نیم کا درخت بویا جائے تو کڑوا ہی ہوگا حالانکہ اس جگہ کے انگور نہایت شیریں ہوتے تھے، اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ انگور کی بیل زمین کے شیریں اجزاء کو کھینچتی ہے اور نیم اس کے کڑوے اجزاء کو حب بھی اس سے یہ یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مادہ خارجیہ سے صورت نوعیہ بنی، اس لئے کہ صورت نوعیہ فقط کیفیت ذاتیہ کا نام نہیں اس میں شکل و شمائل اور خاصیت وغیرہ اشیاء بھی داخل ہیں، غرض کہ اس زمین کے اجزاء نے دونوں کی صورت نوعیہ کو برابر قبول کیا۔ اس صورت میں یہی کہنا پڑے گا کہ جو مادہ کہ تخم میں ہے اسی سے صورت نوعیہ کی حفاظت متعلق ہے۔ اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ اجزاء جو کہ تخم میں ہیں مادہ خارجیہ کے آنے سے ضائع ہو کر کیا بالکل فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ خارجی مادہ کے اجزاء قائم ہوتے ہیں؟ یا ان اجزاء میں اجزاء خارجیہ شریک ہو کر ان کو بڑھاتے رہتے ہیں؟ اگر ہم اجزاء داخلیہ کے فنا ہونے کے قائل ہو جائیں تو یہ لازم آئے گا کہ اجزاء خارجیہ ہی صورت نوعیہ کو باقی رکھتے ہیں حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ ان کو صورت نوعیہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اس سے ثابت ہوا ہے کہ اجزاء داخلیہ فنا نہیں ہوتے بلکہ مادہ خارجیہ ان کو اقطار تلاش میں بڑھاتا جاتا ہے اور وہی بڑھ کے جڑ، پیز، ڈالی، پتے، پھول پھل اور تخم وغیرہ بنتے جاتے ہیں۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ درخت میں یہ سب چیزیں مختلف الحقائق ہیں کیونکہ نہ پتے اور لکڑی کی حقیقت ایک ہو سکتی ہے نہ پھول اور پھل وغیرہ کی، اور چونکہ یہ سب اجزاء داخلیہ کی صلاحیتوں اور استعداد کے آثار ہیں اس سے ہمیں یقین ہوتا ہے کہ اس تخم میں جو اجزاء ہیں باہم ممتاز ہیں، بعض وہ ہیں جو بڑھ کر لکڑی بنتے ہیں اور بعض پتے وغیرہ پھر وہ

اجزاء جو لکڑی بننے والے ہیں جب بڑھ کر ایک حد صحن تک پہنچ جاتے ہیں تو وہ اجزاء جو پتے بننے والے ہیں بڑھنا شروع کرتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس پھول پھل وغیرہ بننے والے اجزاء کا بھی یہی حال ہے یہاں تک کہ جن اجزاء میں تخم بننے کی صلاحیت و استعداد ہے وہ بڑھ کر تخم بن جاتے ہیں۔ ہر چند کہ چھوٹے سے تخم میں بظاہر اتنے اجزاء مختلف الحقائق کا موجود ہونا قرین قیاس نہیں! اس لئے کہ مثلاً برگ کے تخم میں جو نہایت چھوٹا ہوتا ہے اتنے اجزاء جن کو غیر تنہا ہی کہنا چاہیے کیونکہ موجود ہو سکتے ہیں؟ اگر ہماری عقل گواہی دیتی ہے کہ جب آثار مختلف ہوں تو ان کا تعلق مختلف چیزوں سے ہوگا، مثلاً کہیں دھوپ ہو اور بخارات اٹھتے ہوئے نظر آئیں اور وہاں عسوت یا خوشبو بھی ہو تو عقل یہی گواہی دے گی کہ دھوپ آفتاب کی وجہ سے ہے اور بخارات پانی کی وجہ سے اور ہر کسی بدبودار یا خوشبودار چیز سے ہے، یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دھوپ بخارات اور ہرگز آفتاب یا پانی کی وجہ سے ہے!! اسی طرح جب ہم دیکھتے ہیں کہ لکڑی پتے پھل پھول وغیرہ مختلف الحقائق آثار وقتاً فوقتاً درخت میں نمودار ہوتے ہیں تو یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ وہ کل آثار ایک قسم کی چیز کے ہیں۔ یہ عقلی قاعدہ اس بات پر مجبور کر رہا ہے کہ ان مختلف صورتوں کے مادے بھی مختلف ہیں، تارہ مثل وغیرہ آتش بازیوں میں جو مختلف رنگوں کے پھول دکھائی دیتے ہیں یہ سمجھا جاتا ہے کہ بارود میں مختلف اجزاء موجود ہیں جو ان رنگ رنگ صورتوں کے مادے ہیں، گو بظاہر وہ ممتاز نہیں، اسی طرح تخم کے اجزاء گو بظاہر ممتاز نہ ہوں مگر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ واقع میں وہ مختلف اجزاء اس میں ضرور موجود ہیں جو مختلف صورتوں میں نمودار ہوتے ہیں۔

ہر چند عقل نے سرسری نظر سے یہ تو مان لیا کہ مختلف لوازم و آثار کے ملزومات مختلف ہوتے ہیں اس لئے گویا غیر متناہی اجزاء اس چھوٹے سے حجم میں موجود ہوں گے، مگر اب تک یہ الجھن دور نہیں ہوتی کہ برگد کا درخت مثلاً کس قدر بڑا ہوتا ہے کہ اس کے پتوں اور حجم وغیرہ شمار کئے جائیں تو ہزاروں لاکھوں کی نوبت آجائے پھر عمر بھی اس کی سینکڑوں سال کی ہوتی ہے اور ہر سال پتے وغیرہ نئے نئے اس میں لگتے رہتے ہیں، اگر یہ خیال کیا جائے کہ ہر پتے اور حجم وغیرہ کی صورتوں کو قبول کرنے والے اجزاء اس میں موجود ہیں تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے حجم میں جو رانی کے برابر ہوتا ہے اتنے غیر متناہی اجزاء اسی ایک چھوٹے سے دانے میں کیونکر سما سکتے ہیں؟ غرض کہ عقل یہاں سخت پریشان ہے، مگر ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اس پریشانی کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس نے خدائے تعالیٰ کے کارخانہ قدرت کو مخلوقات کی قدرت پر قیاس کر لیا ہے، اگر یہ خیال کر لے کہ خدا کی قدرت ایسی ہی چاہئے جو اس کی شان کے لائق ہے تو یہ پریشانی خود بخود دفع ہو جائے۔

خورد بینی زندگی :

دیکھئے حکمت جدیدہ نے کلاں بینوں کے مشاہدات سے ثابت کر دیا ہے جس کا حال اسی رسالے میں معلوم ہوگا کہ کلاں بینوں اور میکرو اسکوپ سے دریافت ہوا ہے کہ پانی کے ایک چھوٹے سے قطرے میں اتنے حیوانات ہوتے ہیں کہ تمام زونے زمین پر اتنے آدمی نہیں اور ان میں توالد و تناسل برابر جاری ہے، اور نادر بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرت کے نہ ان کا ازدحام معلوم ہوتا ہے اور نہ ایک دوسرے سے ٹکر کھاتے ہیں، یہ وہ حیوان ہیں جو موجودہ کلاں

بینوں سے نظر آتے ہیں، اگر ان کلاں بینوں سے زیادہ طاقتور کلاں بین ہو تو معلوم نہیں اور کتنے محسوس ہوں گے۔ دیکھئے پانی شفاف ہے اور اس میں کے حیوانات کتنے ہی چھوٹے ہوں ان کا جسم کثیف ہے اور ظاہر ہے کہ جب کثیف جسم پانی میں شامل ہوتا ہے تو اس کو میلا اور گدلا بنا دیتا ہے مگر یہ کروڑوں اربوں حیوانات اس کی شفافیت میں ذرا بھی فرق نہ لاسکے! اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان تمام کا جسم اس قطرے کے جسم کے مقابلہ میں عشر عشر بلکہ لاکھوں حصہ بھی نہیں، اب کیسے کہ جب ان کروڑوں حیوانوں کا مجموعہ اس شفاف قطرے میں غیر محسوس ہے تو ایک ایک کا ادراک سوائے اس خالق عزوجل کے جس نے انہیں پیدا کیا کون کر سکتا ہے؟! جب حکمت جدیدہ نے ایسے باریک حیوانوں کا مشاہدہ کر دیا اور حکماء نے یہ اعتراف بھی کر لیا کہ ان حیوانوں سے باریک تر بھی اس پانی میں موجود ہیں مگر افسوس ہے کہ ان کو دکھانے والی کلاں بین اب تک نہ بن سکی، تو اب کیسے کہ حجم میں لکھو لکھا بلکہ کروڑہا ممتاز اجزاء موجود ہوں تو خدائے تعالیٰ کی قدرت سے کیا بعید ہے؟! قابل افسوس یہ بات ہے کہ اس ترقی پذیر زمانے میں جس قدر خدائے تعالیٰ کی قدرت کا ظہور زیادہ ہوتا جاتا ہے اور میکرو بیالوجی کی تحقیقات کے ذریعہ خالق کائنات کی قدرتوں کا ظہور ہوتا جا رہا ہے، بیمار عقولوں پر اور زیادہ پردے پڑتے جاتے ہیں یہاں تک تو نوبت پہنچ گئی ہے کہ خدا کی قدرت کا نام لینے والے بے وقوف اور پاگل سمجھے جاتے ہیں، اہل لہمان کو اس زمانے میں شکر کرنا چاہیے کہ حق تعالیٰ ہمارے ضعف لہمان پر رحم فرما کر حسب وعدہ سنہم آیاتنا فی الآفاق و انفسہم اپنی قدرت کاملہ کی ایسی ایسی نشانیاں ظاہر فرما رہا ہے کہ ان

میں غور کرنے سے لہان قوی ہو جائے اور وسوسہ اندازوں کے مقابلے میں ثابت قدم رہیں۔

اہل انصاف اپنے وجدان سے دریافت کریں کہ جو امور غریبہ حکمتِ جدیدہ کے آلات و ادوات سے ہمارے زمانے میں محسوس ہو گئے ہیں اگر ان کا ذکر قرآن شریف میں ہوتا تو کیا محترمہ اور ان کے ہم خیال ان چیزوں کی تصدیق کرتے ۱۴ میری دانست میں ہرگز نہ کرتے۔ اگر پانی کے حیوانات اور خوردبینی جراثیم کا ذکر قرآن شریف میں ہوتا تو وہ اس میں یہ تاویل ضرور کرتے کہ ان حیوانات سے مراد اس کے کروڑہا اجڑائے لاشعریٰ ہیں اور ان پر حیوان کا اطلاق اس وجہ سے ہوا ہے کہ وہ باعث حیات ہیں۔ اور معلوم نہیں کہ اس کے سوا اور کیا کیا نزاکتیں نکالتے مگر اس کے کبھی قائل نہ ہوتے کہ پانی کے ایک قطرے میں اتنے حیوانات بستے ہیں کیونکہ انہوں نے ٹھہرا رکھا ہے کہ خدا کی قدرت بھی ہو تو اسی قدر ہو جس سے ہماری عقل بلکہ حواس متعلق ہوں، حالانکہ عقل دائرہ محسوسات سے قدم باہر نہیں رکھ سکتی جیسا کہ ہم نے "کتاب العقل" میں ثابت کیا ہے۔ ایسے لوگ اگر خدا و رسول کے کلام کو نہ مانیں اور اس پر لہان نہ لائیں کہ خداے تعالیٰ نے روزی شاق آدم علیہ السلام کی پشت سے ان کی ذریات کو نکالا تو کوئی تعجب کی بات نہیں، مگر اہل لہان کو چاہیے کہ حق تعالیٰ کی قدرت کو پیش نظر رکھ کر اس کو مان لیں اور یہ سمجھ لیں کہ جس نے ایک لفظ کُن سے تمام عالم کو پیدا کیا اس کے نزدیک آدم علیہ السلام کی ذریت کو وقت واحد میں موجود کرنا کوئی بڑی بات نہیں۔

یہاں ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تمام ذریات کو ان کی پٹھوں

سے نکلنے کا یہ مطلب ہوا کہ سب آدم علیہ السلام کی پٹھ سے نکالے گئے، تو یہ کہنا پڑے گا کہ وہ سب ان کی پٹھ میں جمع تھے حالانکہ یہ صریح البطلان ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فی الواقع جو بات کبھی دیکھی نہ گئی ہو وہ سمجھ میں نہیں آتی مگر اس کو باطل کہنا عقلا کی شان سے بعید ہے، عقلا تو ادنیٰ ادنیٰ مشابہت سے بڑی بڑی محال باتیں ثابت کیا کرتے ہیں، دیکھئے اہل حکمت جدیدہ نے صرف یہ دیکھا کہ مقناطیس لوہے کو کھینچ لیتا ہے تو اس پر قیاس کر کے کہا کہ آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو کھینچتی ہے، پھر کسی مدبر سے آفتاب کے گرد اسے گھمادیا اور گوپن کے ہتھ پر قیاس کر کے قوت تارک المار کو نکالی تاکہ آفتاب سے علاحدہ رہ کر اس کے گرد چکر لگاتی رہے!! اور ان کی اس خبر پر کل نئی روشنی والوں کا لہان ہے، غرض کہ عقلا کو عقل سے ثابت کرنے کے لئے صرف مثال مل جانا کافی ہے۔

دماغ میں صورتوں کا منطبع ہونا :

سو اس مسئلے میں یہ بھی ایک مثال پیش کئے دیتے ہیں، دیکھئے: جو چیز ہم دیکھتے یا سنتے ہیں بلکہ وہ کل اشیاء جن سے ہمارے حواس متعلق ہوتے ہیں ان کی صورتیں ہمارے دماغ میں منطبع ہوتی ہیں، اور شدہ شدہ یہاں تک فہمت پہنچتی ہے کہ ہزاروں صورتیں دماغ میں جمع ہو جاتی ہیں، بعض علما نے اپنے حافظے کا حال بیان کیا ہے کہ جو صورت اس میں منطبع ہوتی پھر کبھی نہ نکلی جس سے ان کا دماغ گویا ایک کتب خانہ بن گیا ہے، پھر دقتاً فوقتاً حواس کے ذریعے سے جو صورتیں دماغ میں جاتی ہیں وہ ان کے علاوہ ہیں۔ غرض کہ بے شمار امور دماغ میں موجود رہتے ہیں اور جس صورت کو وہ خیال کرتے ہیں

فوراً پیش نظر ہوجاتی ہے، اگر عادت سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو یہ بات بھی سمجھ میں نہ آئے گی کہ اتنے نقش دماغ میں ایک پر ایک کیونکر منتقل ہوتے ہیں، اگر وہ مثل لوح کے ہے تو لوح پر دوسرا نقش پہلے کو خراب کر دیتا ہے بلکہ دونوں نقش مہمل اور بیکار ہوجاتے ہیں، اور اگر آئینے کی طرح اس پر انعکاس ہوتا ہے تو اس میں بھی صورتیں ممتاز نہیں رہتیں، بخلاف اس کے دماغ میں لاکھوں صورتیں اور مضامین ممتاز رہتے ہیں اور امتیاز بھی اس بلا کا کہ اگر دس بیس برس کے پیشتر والی صورت کی طرف توجہ کی جائے تو فوراً پیش نظر ہوجاتی ہے، اگر یہ ہمارا مشاہدہ نہ ہوتا تو ہم اس کی بھی تصدیق نہ کر سکتے۔ بہر حال اگر خدائے تعالیٰ کی بات ماننی ہو تو یہی ایک مثال اس کے استبعاد کو دور کرنے کے لئے کافی ہے، ورنہ مشاہدہ بھی مفید نہیں ہو سکتا۔ دیکھئے سو فسطائیہ تمام چیزوں کو مع آثار و لوازم و تاثیرات دیکھا کئے مگر اسی پر اڑے رہے کہ سارا عالم خیال ہی خیال ہے۔

شاید یہاں یہ کہاں جائے کہ دماغی صورتیں اعضاء ہیں اور ذریات جواہر تھے جیسا کہ حدیث شریف میں ذرات کے ساتھ ان کی تشبیہ وارد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی قدرت اس کی شان کے مطابق مان لی جائے تو اس قسم کے خدشات سب دفع ہوجاتے ہیں، اور اگر استبعاد دفع کرنے کے لئے مثال ہی درکار ہو تو وہ بھی مل سکتی ہے: دیکھئے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ نور جسم دار چیز ہے، اور یہ بھی اکثر حکماء کی تحقیقات سے ثابت ہے کہ جس چیز کی بو آتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے لطیف اجزاء، علحدہ ہو کر ہوا میں پھیل جاتے ہیں اور اس پر ایک قرینہ بھی ہے کہ حرارت کے وقت ہر

چیز کی بو زیادہ ہوتی ہے اس لئے لطیف اجزاء کو وہ علحدہ کر دیتی ہے جیسا کہ بخارات میں محسوس ہے۔ اور آواز بھی جوہر ہے اس لئے کہ فونو گراف کی تختی اور نیپ میں وہ قید کی جاتی ہے، یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ خطوط میں ہوا مقید ہے اس لئے کہ ان باریک خطوط میں جو برابر محسوس بھی نہیں اتنی ہوا نہیں رہ سکتی کہ باریک سوئی کی حرکت سے اتنا متوج اس میں پیدا ہو کہ سینکڑوں قدم تک طوفان برپا کر دے۔

اور حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ تمام عالم میں مادہ "استھر" بھرا ہوا ہے، اب دیکھئے کہ کسی میدان میں چاندنی بھی چھٹک رہی ہو اور ہزار پائو نیپ بھی روشن ہوں اور سو پچاس خوشبودار چیزیں بھی وہاں رکھی ہوں اور پانچ چار ہزار آدمیوں کا شور و غل بھی ہو تو اس میدان کی ہوا میں کتنے جواہر موجود ہو گئے؟ ہوا جوہر، چاندنی جوہر، لمبیوں کی روشنی جوہر، ہر خوشبودار چیز کے لطیف اجزاء جوہر، ہزاروں آدمیوں کی آواز جوہر، استھر جوہر، اتنے جوہر سب اس میدان کی فضا میں متداخل ہیں۔

اس کے سوا حکمت جدیدہ سے ثابت ہے کہ آدمی اپنے اندر سے ایک شخص اپنا شبیہ نکال کر کسی کام پر مامور کر سکتا ہے اور اس کو در و دیوار وغیرہ اجسام آنے جانے سے نہیں روک سکتے جس کا تجربہ اہل یورپ نے کر دکھایا ہے، یہ جسم جو اندر سے نکلتا ہے اس کے نکلنے سے آدمی کے جسم میں کوئی گڑبھا نہیں پڑتا۔ غرض کہ جواہر و اجسام کا متداخل ان مشاہدوں سے ثابت ہے، اب حکیموں کی ان باتوں پر لمان لانا جو مقناطیس اور گوہر کو دکھلا کر زمین و آسمان کے قلابے ملاتے ہیں اور ایسی کھلی مثالیں اور قدرتی اعجازوں کے دیکھنے

پر بھی خدا اور رسول کے کلام کو نہ ماننا کس قدر ظلم ہے!! جب خدائے تعالیٰ پوچھے گا کہ تم نے حکیموں کی کھنٹی بے سرو پا باتوں کی جس قدر وقعت کی اتنی بھی ہمارے کلام کی وقعت نہ کی اس کی کیا وجہ؟ تو اس کا کیا جواب دیا جائے گا خدائے تعالیٰ ہم سب مسلمانوں کو توفیق عطا فرمائے کہ جس طرح ہم ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں اس کی ذات و صفات و کلام پر بھی پورا ایمان لائیں، اور روزِ محشر خدا و رسول کے روبرو تمام خلائق کے مجمع میں بے ایمان نہ کہلائیں۔

یشاق کی تفصیل :

الحاصل ارواح بنی نوع انسان جو آدم علیہ السلام سے پیشتر پیدا ہو چکے تھے جب اس عالم جسمانی میں ان کے ظہور کا وقت آگیا تو مجروح اس کے کہ آدم علیہ السلام اپنے دار الخلافت میں تشریف لائیں ان سب کو ظاہر فرمایا، اس طور پر کہ جتنی اولاد ان کی قیامت تک ہونے والی تھی سب کا مادہ ان کی پشت میں رکھا جس طرح تخم میں دوسرے تخم کا مادہ ہوا کرتا ہے، اور چونکہ وہ سب علم الہی میں ممتاز تھے ادنیٰ تحریک سے ان کو ایسی صورتوں میں ظاہر فرمایا جن کی حقیقت وہی جانتا ہے، پھر ہر ایک کی روح کو اس کے ساتھ متعلق فرمایا جس طرح ہمارے جسم کے ساتھ وہ اس وقت متعلق ہیں، اور ان سے سوال المست بریکم ہوا، چونکہ اب تک وہ مشاہدہ ذات الہی میں مستغرق تھیں اور جسمانی تعلق اس قدر نہ تھا جو اب ہے اس وقت نہ پیٹ کا وحنہ تھا نہ شہرتوں کی لذت نہ کسی چیز کا غم، فوراً وہ سب نہایت جوش و غروش سے کہہ اٹھیں کہ: "بے شک تو ہی ہمارا رب ہے اور ہم سب اس کی گواہی دیتے ہیں" اس یشاق سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ صرف تعلق جسمانی مثالی مشاہدہ نہیں ہے، البتہ

لذا نہ جسمانیہ میں انہماک روح کو خاک میں ملا دیتا ہے جس سے وہ ادھر ہی کی ہو جاتی ہے، اور سوال بھی یہی ہوگا کہ بالکل دنیا ہی کے کیوں ہو گئے تھے؟ اگر دنیا کے کاروبار کے ساتھ توجہ الی اللہ بھی ہو تو اس کا کوئی مواخذہ نہیں بلکہ اس سے قابل تحسین اور مورد آفریں بنیں گے۔

یہاں یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ: آدم علیہ السلام کی پشت سے ذریت کا نکالا جانا اس امت میں مذکور نہیں بلکہ بنی آدم کی پشتوں سے نکالنے جانے کا ذکر ہے جس سے ظاہر ہے کہ ہر شخص کی اولاد اس کے پشت سے نکالی گئی یعنی اس عالم میں جب وہ پیدا ہوئے تو ان سے اقرار لیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عالم میں موجود ہونے کے بعد سب سے اقرار نہیں لیا گیا بلکہ انبیاء جب کفار سے توحید کے لئے کہتے اور وعدہ لینا چاہتے تو اس کا انکار ہی کیا کرتے تھے۔ منکرین یشاق روحانی اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ: ان کو جو عقل دی گئی اس سے غرض یہی ہے کہ آثار قدرت دیکھ لیں اور یہی یشاق ہے بطور ذکر مسبب ارادہ سبب۔ ہم کہیں گے کہ: مجاہدینے کی اس وقت ضرورت ہوتی ہے جہاں اصلی معنی نہ بن سکتے ہوں، اور یشاق روحانی میں حقیقی معنی بن جاتے ہیں کہ ہر ایک کی روح نے ربوبیت کا اقرار کر لیا، رہا یہ کہ آدم علیہ السلام کی پشت سے تمام ذریات کا نکالنا اس میں مصرح نہیں سو اس کا جواب یہ کہ حق تعالیٰ نے واذا اخذ ربک من بنی آدم فرمایا یعنی ذکر کرو اس وقت کو جب یا رب نے ذریت کو، اس سے ظاہر ہے کہ یہاں واقعہ گوشہ بیان کرنا منظور ہے، اگر یہ منظور ہوتا کہ ہم ہر وقت پیدا کر کے اقرار لیتے ہیں تو مضارع کا صیغہ مذکور ہوتا، پھر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معنی

ظاہر لفظ سے معنی ہوتے ہیں اسی کو بحال رکھا اور فرمایا کہ "آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے ان کی ذریت کو نکالا" تو اب ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی مخالفت کر کے اپنی رائے کے معنی کو ترجیح دیں۔ پھر احادیث جو اس باب میں وارد ہیں وہ ایک دو نہیں صرف ایک کتاب تفسیر درمنثور میں تھمیناً پچاس حدیثیں وارد ہیں اور ابن قیم نے اسحاق بن راہویہ کا قول نقل کیا ہے کہ اس معنی پر اجماع ہو گیا ہے۔ اب کہیے کہ جو معنی ظاہر آیت سے معلوم ہوتے ہیں ان کو چھوڑ کر احادیث سے منہ موڑ کر اجماع کو توڑ کر مجازی معنی کے مرتکب ہونے کی کیا ضرورت؟

مخالفتیں یہاں ایک شبہ یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ یشاق کی غرض اس آیت میں یہ بیان کی گئی ہے کہ قیامت کے روز وہ کہیں یہ عذر پیش نہ کریں کہ ہم ربوبیت سے غافل تھے یا یہ کہ ہمارے آباء و اجداد مشرک تھے ہم ان کے پیرو رہے، مقصود الہی یہ کہ یشاق اور معاہدے سے ان پر بھت قائم ہو جائے حالانکہ یہ یشاق روحانی اس غرض کو پوری نہیں کر سکتا اس لئے کہ کسی کو وہ یشاق دنیا میں یاد ہی نہ رہا مگر اس عہد کی مخالفت پر مواخذہ کیا جائے تو وہ صاف کہہ دیں گے کہ ہم نے اقرار کیا ہی نہیں اگر کرتے تو کسی کو تو یاد رہتا پھر ایسے یشاق سے فائدہ ہی کیا؟۔ اس کا جواب یہ ہے کہ: حق تعالیٰ نے ارواح بشریہ کو تمام مخلوقات میں ممتاز اور اکرم و اشرف پیدا کیا مگر اس کے ساتھ ہی یہ شرط بھی لگادی کہ یہ شرافت اسی وقت قائم رہے گی کہ امتحان میں کامل ثابت ہوں، پھر اس دارالامتحان میں جب انہیں موجود فرمایا تو ان کے ساتھ ایک جسد لگادیا جس میں ایک ایسا کارخانہ قائم ہے کہ وہ تمام عالم کا ایک نسخہ

جامعہ شہرا اور ایک پوری سلطنت اس میں قائم کر دی پھر اس وسیع سلطنت میں اس روح کو اپنا خلیفہ قائم فرمایا، جیسا کہ اس آیت شریفہ سے مستفاد ہے **وَجَعَلْنَاكُمْ خُلَافَاءَ فِي الْأَرْضِ**۔ کیونکہ کل بنی آدم کو زمین کے خلفاء نہیں کہہ سکتے البتہ اپنی سلطنت جسد میں ہر ایک خلیفہ ضرور ہے، پھر اس سلطنت میں جب جسمانی ذائقے ملنے لگے اور ابتدائے پیدائش سے ان کی توجہ ان ہی میں مبذول ہوئی تو وہ عہد و یشاق بھول گئے اور یہی باعث مواخذہ ہوا۔ دیکھئے اگر کوئی بادشاہ کسی سے اقرار لے کر کسی ملک کی حکومت پر روانہ کرے اور وہاں وہ جا کر عیش و عشرت ہی میں مشغول ہو جائے اور باغیانہ خیال پیدا کرے تو کیا عقل کی رو سے وہ قابل مواخذہ نہ ہوگا؟ ضرور ہوگا، برخلاف اس کے جو حاکم عیش و عشرت بقدر ضرورت کر کے اطاعت شاہی میں مشغول ہو وہ قابل تحسین و انعام ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ اس عالم میں آنے کے بعد سن رشد و بلوغ تک نئے نئے اور تازہ وارد جسمانی تعلقات روح کو متحیر کر دیتے ہیں اور لذائز جسمانی مادیوں کی طرح اس کو اپنے والد و شیدا بنا لیتے ہیں جس سے وہ اپنے کل گزشتہ ذاتی لذتوں اور قول و قرار کو بھول جاتی ہے تو اس کے لئے یہ تدبیر کی گئی کہ اس کی ذات میں قوت فکر رکھی گئی تاکہ آثار و لوازم کو دیکھ کر توحید پر استدلال کرے، اور اسی پر کفایت نہیں بلکہ انبیاء بھی بھیجے گئے جنہوں نے معجزے دکھلا کر اس کی قوت فکر یہ کو اپنی تصدیق پر مجبور کیا، اس کے بعد عہد و مواثیق یاد دلائے اور ایسے طریقے بتائے کہ پھر اپنی حالت اصل پر آنا چاہے تو ان پر چلنے سے اسکے اور وہ وعدے خود یاد آجائیں۔

بعض کو وعدہ یشاق یاد ہے

پہنچنے جن حضرات نے تصفیہ باطن کیا عہد و یشاق ان کو یاد بھی آگیا، جیسا کہ تفسیر روح المعانی میں لکھا ہے کہ ذوالنون مصری رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے پوچھا کہ عہد و یشاق آپ کو یاد ہے؟ کہنا وہ مجھے ایسا یاد ہے کہ گویا اب میرے کان میں اس کی آواز موجود ہے۔ اور کسی بزرگ کا قول ہے کہ وہ مجھے یاد ہے کہ گویا کل ہی گزرا ہے۔ اور حضرت محبوب الہی رحمۃ اللہ علیہ سے بھی اسی قسم کی بات مروی ہے۔ غرض کہ بھولنے کے اسباب کو عہدہ کرنے کے بعد روحانیت کے لوازم و خصوصیات اور انکشافات پھر عود کرتے جاتے ہیں جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ عقلی طور پر بھی ثابت ہو جائے گا۔ اگر باوجود اس کے کوئی شخص نہ اپنی فکر سے کام لے اور نہ انبیاء کی مانے اور نہ رفع موانع کی کوشش کرے تو اس جرم میں ضرور مآخوذ ہوگا کہ فکر سے کیوں کام نہ لیا؟ اور انبیاء کی بات کیوں نہ مانی؟ اور یہ عذر ہرگز قابل پذیرائی نہ ہوگا کہ ہم اس وعدے کو بھول گئے تھے، اس لئے کہ انبیاء تو اسی وعدے کو یاد دلانے آئے تھے، پہنچنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ارشاد ہوا کہ فذکر پھر جن لوگوں نے حضرت کی بات مان لی ان کی روحوں نے کل امور کو تسلیم کر لیا اور فائز المرام ہوئے اسی وجہ سے قیامت میں ان سے اس یشاق روحانی کے سوال کی نوبت ہی نہ آئے گی، چونکہ اس یشاق کو بھلانے والے جسمانی تعلق تھے، جیسا کہ مشاہدے سے ثابت ہے کہ آدمی جب ایسے کام میں مشغول ہوتا ہے جس سے اس کو کمال درجے کا استیاذ ہو تو کوئی بات اس کو یاد نہیں آتی، اور قیامت کے روز تو کل لذائذ اور تعلقات جسمانی منقطع ہو جائیں گے، اس لئے کہ اس پچاس ہزار برس کے دن میں نہ کھانا ہوگا نہ پانی نہ نفس ناطقہ کو بدلنا متحمل

پہنچانے کی فکر، اس وجہ سے اس کی عقل ٹھکانے لگے گی اور وہ سب مواثیق و عہود اور عمر بھر کے سارے کراتوت پیش نظر ہو جائیں گے، اور روحوں جو دارالاستحان میں لذتوں میں مشغول ہو کر عہد و یشاق بھول گئی تھیں ان پر بخت الہی قائم ہو جائے گی، اور اس انکشاف کے بعد اس یشاق روحانی کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ ان کو انا کنا عن هذا غافلین کہنے کا موقع ہی نہ ملے گا اس لئے کہ یشاق کے وقت تو مشاہدہ ہی مشاہدہ تھا غفلت مطلقاً نہ تھی، دارالاستحان کی غفلت سو وہ عارضی تھی اور اس کے دفع کرنے کے لئے دلائل ربوبیت و توحید اظہر من الشمس ہیں، پھر ان کو مشاہدہ کرنے کے لئے فکر بھی دی گئی ہے جس سے حق و باطل کا ادراک و امتیاز متعلق ہے، پھر انبیاء نے بھی غفلت ہی کو دفع کرنے کے طریقہ بتلادیے۔ باوجود اس کے کہ غفلت کو دفع کرنے والے متعدد اسباب قائم کئے گئے اگر جزا و سزا کے وقت غفلت کا حیلہ پیش کیا جائے تو نہ عقلاً وہ قابل سماعت ہو سکتا ہے نہ قانوناً۔

روح کی صورتیں ہر موطن میں مختلف ہیں

الحاصل اصل مد رک روح ہے، اور راحت و الم کا احساس اسی کو ہے، جب سے وہ پیدا ہوئی ہے اس کی صورتیں ہر موطن میں مختلف رہیں، قبل یشاق خدا جانے اس کی کیا صورت تھی؟ کیونکہ ہمارا ادراک ان ہی صورتوں سے متعلق ہوتا ہے جن کو اس عالم میں ہم دیکھتے ہیں دوسرے عالم کی صورتیں اور لوازم اور آثار کا ادراک کرنا ہماری حالت موجودہ کے لحاظ سے ممکن نہیں، البتہ ہم لغائی طریقے سے یہ ضرور کہیں گے کہ روحوں کی صورتیں مختلف اور باہم ممتاز ہیں جیسا کہ حدیث شریف المارواح جنود مجندۃ سے معلوم

ہوتا ہے، پھر روزِ یثاق ان کو جسم دیا گیا جس کی تعبیر بطریق تشبیہ ذروں سے کی گئی۔ اس کی بھی حقیقت ہم نہیں معلوم کر سکتے، اس کے بعد جب اس عالم میں وہ لائی گئیں ایک خاص جسم کے ساتھ متعلق کی گئیں جس کو ہم دیکھتے ہیں اور باوجود اس کے اب بھی روح کی صورت معین نہیں کر سکتے کیونکہ وہ ہمارے جس سے غائب ہے، پھر اس عالم سے جب وہ منتقل ہوگی خدا جانے وہاں کے جسم کی کیا کیفیت اور کیا حالت ہوگی؟ مگر خواب سے کسی قدر سہ چلتا ہے کہ کبھی ہم مشرق میں ہوتے ہیں اور کبھی مغرب میں اور حالات بھی کچھ ایسے نادر نادر دیکھتے ہیں کہ اس عالم میں ان کا ظہور ممکن نہیں مگر اس عالم میں مشاہدے کے وقت معمولی سے معلوم ہوتے ہیں۔ غرض اس عالم خواب پر قیاس کر کے کہہ سکتے ہیں کہ عالم برزخ میں یہ نسبت اس عالم کے لطافت زیادہ ہوگی، اس کے بعد قیامت کے روز اس کو پھر ایک خاص قسم کا جسم دیا جائے گا جس کے آثار و لوازم اس عالم کے جسمانیات کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں رکھتے۔

بہر حال ان مواطن و مقامات میں گو صورتیں اور اجسام متعلقہ بدلتے جائیں مگر روح وہی ایک چیز ہے جو ہر حالت میں منتقل ہوتی ہوئی آئی اور ابد الابد باقی رہے گی، جتنی حالتیں ان مواطن میں اس پر گزری ہیں قیامت میں سب اس کے پیش نظر رہیں گی، جس طرح کوئی بوڑھا اپنے لڑکپن، جوانی، کہولت وغیرہ کے حالات کو یاد کرتا ہے تو وہ اس کے پیش نظر ہو جاتے ہیں حالانکہ ان عمروں کے بھی لوازم و آثار مختلف ہوتے ہیں، غرض کہ اس وقت روح کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ روزِ یثاق ربوبیت کا اقرار کر لیا تھا اور دارالامتحان میں بجائے اس کے کہ ربوبیت مطلقہ کا اقرار کر کے حدِ خلافت سے

قدم باہر نہ رکھتی خود سری سے اناولا غیری کے مقام میں اطاعت الہی سے منحرف ہو گئی جس کی سزا دوزخ میں اسے بھگتنی پڑے گی اور غفلت کا عذر قابل قبول ہوگا نہ آیا و اجداد کی تقلید کا، بلکہ جب ربوبیت مطلقہ کا ذاتی مشاہدہ اور اس کا اقرار پیش نظر ہو جائے گا تو ان اعذار بارہ کو پیش کرنا ہی فضول سمجھا جائے گا اور حجت الہی قائم ہو جائے گی، کما قال اللہ تعالیٰ قل للہ الحجة البالغة

ذریات عدم میں کیونکر ممتاز ہوں گی؟

اب رہی یہ بات کہ جب ذریات سب معدوم تھیں تو ان کا عدم میں ممتاز ہونا کیسا؟ اس کو یوں سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح ”رائی“ برابر حجم میں لکھو کھا اجڑا۔ ممتاز ہیں اسی طرح یہ بھی ممتاز ہو سکتے ہیں، اور جس طرح ایک قطرے میں کروڑہا حیوان ممتاز ہیں اگر ان کا امتیاز خداے تعالیٰ کے نزدیک ہو تو علم الہی سے کیا بعید ہے؟ اور جب خالق عالم نے یہ خبر دی وخلق کل شیء نفدرہ تقدیرا تو اس سے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

معدومات کی طرف خطاب :

اگر کہا جائے کہ کل شیء سے مراد اشیاء موجودہ ہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون یعنی جب ہم کسی چیز کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو صرف اس سے ”کن“ کہہ دیتے ہیں جس سے وہ موجود ہو جاتی ہے۔ غور کیجئے کہ ”کن“ کا خطاب موجود چیز سے ہو سکتا ہے یا معدوم سے؟ اگر موجود سے ہو تو تحصیل

حاصل ہے، اس صورت میں یہی کہنا پڑے گا کہ وجود سے پہلے اس چیز سے خطاب ہوتا ہے جس کو وجود عطا کرنا منظور ہوتا ہے اگر اس حالت میں خطاب کی صلاحیت اس میں نہ ہوتی تو یہ خطاب اور حکم کیونکر صحیح ہوتا؟ پھر اس خطاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کے نزدیک اس کی سماعت بھی ثابت ہے اور کچھ بھی کیونکہ جس کو سماعت اور سمجھ نہ ہو اس سے خطاب کرنا عقلاً درست نہیں، پھر جو حکم کیا جاتا ہے اس کی تعمیل بھی وہ کرتی ہے۔ اور اس محدود کا جواب دینا بھی ثابت ہے کما قال اللہ تعالیٰ ثم استوی الی السماء وہی ذخان فقال لها وللارض ائتیا صلوٰعاً او کرہاً فالتتا ایتینا صلتین یعنی خدائے تعالیٰ پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور اس نے اور زمین سے کہا کہ طوعاً و کرہاً جس طرح ہو وجود میں آؤ ان دونوں نے کہا ہم خوشی سے آتے ہیں۔ دیکھئے اس عالم عدم میں آسمان و زمین نے کیسی سمجھ کی بات کہی کہ حکم خالق پر ناخوشی کا کیا ذکر؟ ہم خوشی سے آتے ہیں۔ یہ سوال و جواب کس حالت میں ہو رہا ہے؟ اس حالت میں کہ ان دونوں کے وجود کا کہیں سبب بھی نہ تھا کیونکہ اس کے بعد ارشاد ہے فقضاھن سبع سموات یعنی اس گفت و شنید کے بعد بنادیا ان کو سات آسمان۔ اس سے ظاہر ہے کہ معدومات نہاں خانہ عدم میں اپنے مالک اور خالق کی بات سنتے اور سمجھتے ہیں اور مودبانہ گفتگو کر کے اس پر عمل بھی کرتے ہیں، البتہ نہ کسی دوسرے پر ان کی نظر پڑتی ہے نہ ان کو کوئی دیکھ سکتا ہے کیونکہ ان چیزوں کا مدار وجود پر ہے اگر خالق و مخلوق میں اتنی بھی خصوصیت نہ ہو تو خالقیت ہی کیا ہوتی؟ مگر اس کا سمجھنا ہر کس و ماکس کا کام نہیں اس کے لئے وہی لوگ مخصوص ہیں جن کو کلام الہی پر

پورا پورا ایمان ہوتا ہے اور افعال الہیہ کو اپنے کاموں پر قیاس نہیں کرتے۔

تخلیق :

اب بہ مناسبت مقام ہم تخلیق سے متعلق بطور تشبیل تھوڑی سی تقریر کرنا چاہتے ہیں، ناظرین سے توقع ہے کہ غور و تامل سے ملاحظہ فرمائیں جس سے ممکن ہے کہ بشرط انصاف فہم حقیقت کا راستہ مل جائے۔ آدمی میں یہ قدرت تو نہیں ہے کہ کسی چیز کو وجود بخشے مگر موجودہ چیزوں کو ترکیب دے کر ایک ایسی چیز بنالیتا ہے جو پہلے نہ تھی، مثلاً گھر اگرچہ پتھر وغیرہ موجودہ اشیاء سے بنایا جاتا ہے مگر اتنا تو سمجھ جائے گا کہ وہ پہلے محدود تھا اب وجود میں آیا گو کسی جز کی ایجاد میں آدمی کو دخل نہیں۔ اب غور کیجئے کہ اس وجود مصنوعی کا کیا طریقہ ہے؟ جب ہم کسی معین مقام میں گھر بنانا چاہتے ہیں تو اس زمین پر دالان و پیش دالان و حجرے اور صحن وغیرہ کا اندازہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہاں مثلاً بیس گز کا دالان ہوگا اور اتنے گز کے حجرے وغیرہ، جب یہ اندازہ کر لیتے ہیں تو اس گھر کی ہر چیز ذہن میں ممتاز ہو جاتی ہے اور یوں کہنے لگتے ہیں کہ یہ دالان ہے یہ حجرہ وغیرہ ہے، حالانکہ نہ وہاں دالان ہوتا ہے نہ حجرہ، اور اسی پر آثار خارجی بھی کسی قدر مرتب ہو جاتے ہیں مثلاً ہمسایہ والا دیکھتا ہے کہ اس کے پر مالے اور بدرو اپنے گھر میں سے ہوگی تو آمادہ فساد ہو جاتا ہے، اور لوگ جب اس کی تقسیم اور بائنی کی تعریف کرتے ہیں اور اپنے کل مقاصد اس میں پورے ہونے کا خیال کرتا ہے تو اس پر تقریباً اتنی خوشی ہوتی ہے جو اس کے تیار ہونے کے بعد ہونی چاہیے

الحاصل وہ گھر اگرچہ ہنوز عدم میں ہے مگر محدودات مجھ میں اس کو شریک نہیں کر سکتے اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ گھر اور وہ (جو بازو کی زمین میں بطریق امکان خیال کیا جائے جس کا نہ ذہنی وجود ہے نہ بنانے کا خیال) دونوں ایک قسم کے عدم میں شریک ہیں، کیونکہ اس گھر پر آثار مرتب ہو گئے اور بازو کے فرضی گھر پر کسی قسم کا اثر مرتب نہیں ہوا بلکہ لفظ "مکان" کہنے سے صرف اس کے معنی کا تصور آگیا جس کا مصداق نہ ذہن میں ہے نہ خارج میں اس لئے کہ اس مکان کے تصور میں نہ والان معین ہے نہ تجربہ وغیرہ، جیسے ہزار سر کا آدمی، اور "شریک الباری" اور "اجتماع تقيضين" وغیرہ اشیا کے الفاظ کہنے سننے سے کچھ نہ کچھ تصور ہو جاتا ہے مگر جب اس کے مصداق پر نظر ڈالی جاتی ہے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ وجود نفس الامری سے اس کو کچھ تعلق نہیں، بخلاف اس مکان کے کہ گو اس کو خارجی وجود نہیں مگر نفس الامری وجود ضرور ہے جس پر آثار مرتب ہو رہے ہیں، چونکہ وجود خارجی کا درجہ اس کو حاصل نہیں اور نہ وہ عدم محض ہے اس لئے اس درجے کو ثبوت سے تعبیر کرتے اور اور یوں کہتے ہیں کہ: وہ مکان ثبوت کے درجے میں ہے، یعنی جب اس کو وجود خارجی میں لایا جائے گا تو اس کی وضع ترکیب وہی ہوگی جو ثبوت کے درجے میں تھی، پھر جب وجود خارجی میں اس کو لانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پھر مجرد ارادے کے قدرت اس کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ ایسا ہو کہ بنانے والے کی قدرت کام نہ کر سکے مثلاً غریب شخص یا ان شاہی بنانا چاہے تو اس کو خارجی وجود نصیب نہ ہوگا، اسی وجہ سے ہر شخص ایسے ہی مکان کا اندازہ کرتا ہے جو اس سے ممکن ہو یعنی اپنی قدرت میں اس کا بنانا ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکان کا درجہ تعلق قدرت ہے پیشتر ہے، پھر قدرت متعلق ہونے سے پیشتر تعلق ارادہ ہے، کیونکہ جب تک ارادہ نہ ہو اس کا وجود ممکن نہیں، اور ارادے سے پہلے علم کی ضرورت ہے اس لئے جب تک علم نہ ہو اس کے بنانے کا ارادہ ہی نہیں ہو سکتا، اور علم وہی معتبر ہے جو مطابق معلوم ہو کیونکہ جو علم خلاف معلوم ہو وہ اس شے کا علم نہیں ہو سکتا اس کو اس کا جہل کہنا چاہیے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ مکان جو ثبوت کے درجے میں تھا وجود خارجی سے بہت پیشتر ہے اس لئے کہ ثبوت درجہ علم پر بھی مقدم ہے، اسی وجہ سے علم کو تابع معلوم کہتے ہیں، اور علم مشیت اور ارادے پر مقدم ہے اور ارادہ تعلق قدرت وجود پر۔ غرض کہ اس سلسلے میں ثبوت نفس الامری سب پر مقدم ہے، البتہ تقدیر و اندازے کا درجہ اس پر بھی مقدم ہے، کیونکہ جب تک اس کا اندازہ اور تقدیر نہیں کی گئی وہ مکان عدم محض میں تھا جس کو کسی قسم کا ثبوت نہیں۔

یہ ہمارے موجود کرنے کا حال تھا، اس میں شبہ نہیں، ہمارے اور خالق عزوجل کے موجود کرنے میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ کچھ مناسبت ہی نہیں، کیونکہ حقیقی وجود دینا خالق ہی کا کام ہے، مگر چونکہ حق تعالیٰ کی معرفت کا مدار ہماری ذات و صفات و افعال پر ہے چنانچہ ارشاد ہے وافی انفسکم آفلا تبصرون اس وجہ سے خالقیت و مخلوقیت کی خصوصیات سے قطع نظر کیا جائے تو ایجاد سے متعلق سب مدارج وہی ہوں گے جو مذکور ہوئے، البتہ انسان میں کل ناقص ہیں اور خالق عزوجل میں اتم و اکمل، جس سے بے اختیار آدمی کہہ اٹھے گا فتبارک اللہ احسن الخالقین یعنی برکت والا ہے اللہ تعالیٰ

جو سب خالقوں سے اچھا ہے۔

تقدیر :

دیکھئے جس طرح ہم کسی چیز کے بنانے کا ارادہ کرتے ہیں تو پہلے اس کا اندازہ و منصوبہ کر لیتے ہیں، حق تعالیٰ نے بھی تمام عالم کے اشیاء کا اندازہ کر لیا جیسا کہ اس آیت شریفہ سے ظاہر ہے و کل شیء عندہ بمقدار یعنی ہر چیز اس کے نزدیک ایک مقدار پر ہے و خلق کل شیء بقدرہ تقدیراً۔ ”کل شیء“ کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ ذوات ہوں یا اجسام یا اعراض وغیرہ کل اشیاء کا اندازہ و مقدار پہلے سے نپا تلا محضین و مقرر ہے، مثلاً جس طرح ہر ایک آسمان کی مقدار مقرر ہوئی اس کی حرکات کی بھی مقدار محضین ہوئی کہ روزانہ ایسی ہو اور کل حرکات اتنی ہوں، اس طرح زید کا علم و جہل وغیرہ اس مقدار پر ہوا اور عمر و غیرہ کا اس مقدار پر، غرض کہ کوئی چیز عالم میں ایسی نہیں جس کا اندازہ و مقدار محضین نہ ہو، پھر یہ مقدار ان اشیاء کی ذاتی صفت نہیں بلکہ تقدیر الہی نے اس کو محضین کیا جیسا کہ ارشاد ہے فقدرنا فنعمم القادرون یعنی ”پھر ہم نے اندازہ ٹھہرایا تو ہم اچھے اندازے ٹھہرانے والے ہیں“ قولہ تعالیٰ۔ انا کل شیء خلقناہ بقدر یعنی ”ہم نے تمام چیزوں کو ایک اندازے کے ساتھ پیدا کیا“۔ اس ”تقدیر“ کے ساتھ ہی جو ممکنات ابد تک وجود میں آنے والے تھے محضین ہو گئے اور ان کو ثبوت نفس الامری حاصل ہو گیا، اس کے بعد اگر کروڑہا سال بھی وہ وجود خارجی میں نہ آئیں تو وہ ثبوت نفس الامری ان سے زائل نہیں ہو سکتا اور ابد الابد علم الہی

میں محفوظ ہیں، پھر جب کبھی ان کا وجود خارج میں ہوتا ہے تو اسی مقدار و اندازہ اور کیفیت پر ہوتا ہے جس کی تقدیر ازل میں ہو چکی تھی کما قال اللہ تعالیٰ ما یبدل القول لدی یحییٰ ہمارے بات نہیں بدلتی۔ تعجب نہیں کہ ”خلق“ کا لفظ جو پیدا اور موجود کرنے میں مستعمل ہے اس میں یہی سر ہو، اس لئے کہ خلق کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں، مگر چونکہ ازلی تخلیق و تقدیر کے مطابق ہر چیز پیدا کی جاتی ہے تو گویا تخلیق و ایجاد دونوں متحد ہو گئے۔

اعیان ثابتہ :

اشیاء معرومہ کو اس ثبوت نفس الامری سے یہ بات حاصل ہے کہ باری تعالیٰ کے نزدیک وہ قابل خطاب ہیں گو اس عالم سے وہ غائب ہوں جیسا کہ آیات موصوفہ سے ابھی معلوم ہوا کہ خداے تعالیٰ ان کو حکم کرتا ہے اور وہ سنتے ہیں اور جواب طلب کوئی بات ہو تو اس کا جواب دیتے ہیں اور امتثال امر کر کے موجود ہو جاتے ہیں۔ کیا ممکن ہے کہ بغیر ثبوت نفس الامری کے وہ قابل خطاب ہوں؟ غرض کہ ان ”اعیان ثابتہ“ کو مثل ”انیاب اغوال“ یا ”شریک الباری“ اور ”اجتماع القیضین“ کے بے اصل و فرضی نہیں کہہ سکتے، یہی اعیان ثابتہ ہیں کہ ان کو معلومات الہی ہونے کا درجہ حاصل ہے۔ اگر بحسب قاعدہ مسئلہ کہ ”علم“ تابع ”معلوم“ ہوا کرتا ہے کہا جائے کہ وہ اصل ہیں اور علم الہی ان کا تابع تو بے موقع نہ ہوگا اس لئے کہ یہ تقدیر الہی کے تابع ہیں۔ یعنی جن چیزوں کو تقدیر الہی نے قائم کیا تھا ان ہی کے ساتھ علم الہی بھی متعلق ہوا، یہ نہیں کہ وہ کوئی شے تھی جن کے تقرر میں نعوذ باللہ خدا کو دخل نہ

نہیں۔

یہاں شاید یہ خیال پیدا ہوگا کہ اس تقریر سے خدائے تعالیٰ کے علم کا حدوث لازم آتا ہے۔ مگر اس کو یوں دفع کرنا چاہیے کہ خدائے تعالیٰ کا اندازہ کرنا ایسا نہیں ہے جیسے ہم اپنے مکان کا نقشہ بناتے ہیں کہ کچھ تو اپنے ذہن سے مدد لیتے ہیں اور کچھ تجربہ کار دوستوں اور صحاروں سے، پھر اس میں بھی اقسام کی رکاوٹیں: کبھی جگہ کی تنگی، کبھی ہمسایہ کے تعرض کا خیال، کبھی اغراض متضادہ کے پورا کرنے کی دشواریاں، غرض کہ کئی روز صرف نقشہ جمانے کا وعدہ لگا رہتا ہے، اپنے کاموں پر خدائے تعالیٰ کے کاموں کا قیاس کسی طرح درست نہیں، ہم تو ہر طرح اپنی ذات میں محتاج ہیں، یہ خلاف خدائے تعالیٰ کے کہ وہ نہ اپنی ذات میں کسی کا محتاج ہے نہ صفات و افعال میں اس لئے اس کو فکر و تدبیر کی کوئی احتیاج نہیں، اسی طرف اس آیت شریفہ میں اشارہ بلکہ تصریح ہے **قوله تعالیٰ انا کل شیء خلقناه بقدر و ما امرنا الا واحدہ کلح بالبصر** ہم نے تمام چیزوں کو ایک مقررہ اندازے کے ساتھ پیدا کیا ہے ہمارا کام تو بس ایک بات ہوتی ہے جیسے آنکھ کا جھپکنا۔ جب ہر چیز کے اندازہ کرنے کا ذکر اس آیت شریفہ میں ہوا تو لوگوں کو ضرور یہ خیال آیا ہوگا کہ عالم جو ایک مدت سے پیدا ہوا اور ابد الابد جاری رہے گا جس میں بے انتہا اشیاء ہیں ان تمام کی تقدیر کے لئے ایک مدت دراز صرف ہوئی ہوگی؟! گویا اسی خیال کو دفع کرنے کے لئے ارشاد ہوا کہ ہمارا کام ایسا فوری ہے کہ ایک پلک جھپکانے کے عرصے میں سب کچھ ہو گیا، اور دوسری آیت میں ہے **کلح بالبصر او هو اقرب** یعنی پلک مارنے سے بھی کم مدت میں نہ غرض کہ تقدیر

ازلی فوری تھی جس سے تمام ممکنات نفس الامر میں ثابت ہو گئے اور فوراً اس کا علم ہو گیا اور تقدیر اور علم میں کچھ فاصلہ زمانی نہ ہوا اس لئے دونوں کے قدم میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا، اور تقدم اور تاخر جو خیال کیا جاتا ہے وہ ذاتی ہے جس طرح ہاتھ اور کہنی کی حرکت میں ہوتا ہے۔

علم اور تقدیر کے درمیان فرق

اب یہاں تقدیر و علم میں فرق معلوم کرنے کی ضرورت ہے، حکماء صفت "ارادۃ الہی" کی نفی کر کے کہتے ہیں کہ وہ علم ہی کا نام ہے گما فی المواقف؛ ارادۃ نفس علمہ بوجه النظام الماکمل یسمونه عنایت اور اس علم کو وہ "علم فعلی" کہتے ہیں۔ اگرچہ علم ایک ایسی وسیع صفت ہے کہ اکثر صفتوں میں اس کا لگاؤ ہے، چنانچہ جب آدمی کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو جب تک اس کا علم نہ ہو ارادہ نہیں کر سکتا مگر آثار و نتائج سے امتیاز ہو جاتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ہمیں فلاں چیز کا علم ہے تو اس کا مطلب یہی سمجھا جاتا ہے کہ ہمارے ذہن میں اس چیز کی ایسی تصویر ہے جو اس کے مطابق ہے، اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ اس کے مطابق نہیں تو جہل مرکب ہوگا، چنانچہ شرح مواقف میں لکھا ہے **العلم بوقوع شیء فی وقت معین تابع لکونه بحیث یقع لانه ظلہ و حکایۃ عنه**۔ اور ارادہ اس کو کہتے ہیں کہ دو چیزیں جو اپنی قدرت میں ہوں تو ان میں ایک کی تخصیص کر دی جائے، مثلاً کسی مقام میں جانا یا نہ جانا دونوں ہماری قدرت میں ہوں تو ان میں سے ایک کی تخصیص کر دینا ارادے کا کام ہے، اسی وجہ سے کہا جائے گا کہ ہم نے جانے کا ارادہ کر لیا یا نہ جانے کا، اس سے ظاہر ہے کہ علم میں

مطابقت اور تبعیت معلوم کی ہوا کرتی ہے اور ارادے میں تخصیص احد المقدورین کی۔ اب اگر حکماء نے علم کو ارادے کے قائم مقام اس غرض سے کر دیا ہے کہ ہر چیز کس طرح ہونا چاہیے اس کا فقط جان لینا ہی کافی ہے علیحدہ ارادے کی کوئی ضرورت نہیں تو تقدیر اور تخلیق اڑی اسی پر صادق آجائے گی، چنانچہ شیخ کے اس قول سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ جس کو شرح مواقف میں نقل کیا ہے قال ابن سینا: العناية هي احاطة علم الماثل تعالى بالكل وبما يجب ان يكون علة الكل حتى يكون على احسن النظام۔ دیکھئے کل اشیاء عالم کا علم اس طور پر قرار دیا ہے کہ ان میں ہر ایک چیز کے لئے کیا کیا واجب ہے، اور یہ اس وقت فرض کیا جا رہا ہے کہ عالم کا وجود نہیں تھا کیونکہ اگر بعد وجود عالم یہ علم فرض کیا جائے تو انفعالی ہوگا جس کے حکماء قائل نہیں، اور اس پر لفظ عنایت بھی صادق نہیں آسکتا اور اس علم کی جو غرض ہے کہ کل عالم احسن نظام پر ہو جائے وہ بھی صادق نہ آئے گی۔ اس علم کا نام "تقدیر" نہ رکھ کر "علم" رکھنا صرف ایک اصطلاحی بات ہوگی، ورنہ تقدیر کے پورے معنی اس پر صادق آتے ہیں کیونکہ اس سے مقصود یہ ہے کہ تمام اشیائے عالم جو ابد تک ہونے والی ہیں ممتاز ہو جائیں اور ہر ایک میں کیا بات ہونی چاہیے مثلاً جبلت کیا ہو لوازم کیسے ہوں اور آثار کس قسم کے معین ہو جائیں اور تقدیر سے بھی یہی غرض ہے، اس کے بعد علم انفعالی کا درجہ ہوگا خواہ حکماء اس کے قائل ہوں یا نہ ہوں اس لئے کہ ہر ایک چیز جب اس علم کی وجہ سے ممتاز ہوگی اور اس کے لوازم اور واجبات مقرر ہو گئے تو کیا ممکن ہے کہ حق تعالیٰ کو ان امور کا علم نہ ہوگا؟! ہرگز نہیں، اپنی مقرر کی ہوئی

چیزوں کو نہ جاننا شان لڑی سے بعید ہے فنظر الحق تبارک و تعالیٰ فی الماثل الی نوع الانسان والی استعدادہ الذی یتوارثہ ابناء النوع و نظر الی قوتہ المملکیہ و تدبیرہ الذی یصلحہ من العلوم المشروحة حسب استعدادہ فتتمثلت تلک العلوم کلھا فی غیب الغیب معدودہ و محصاة۔ رہی یہ بات کہ علم فعلی زائل نہ ہوگا تو ہم بھی اس کے قائل ہیں، مگر اس کے ساتھ یہ علم بھی ضرور ہوگا کہ یہ کل اشیاء ہماری مقرر کی ہوئی ہیں سب کو ہم علم انفعالی کہتے ہیں جس میں مطابقت معلوم ملحوظ ہے۔

لِیَجَادَ وَاحِدَات :

یہاں تک تو وہ مدارج تھے جو ازلی ہیں، اب جہاں سے لیجاد و احداث کا بیان شروع ہوتا ہے: ازل میں جس چیز کے وجود خارجی کے لئے جو وقت مقرر کیا گیا تھا جب وہ وقت آجاتا ہے تو مشیت اور ارادۃ الہی اس طرف متوجہ ہوتا ہے کہ نہاں خانہ۔ عدم سے اس کو نکال کر جلوہ گاہ شہود میں لائے، اس کی تدبیر یہ ہوتی ہے کہ اس سے خطاب ہوتا ہے کہ "موجود ہو جا"۔ مجرد اس خطاب کے وہ موجود ہو جاتی ہے انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول له کن فیسکون۔ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ قادر مطلق ہے، چنانچہ بار بار فرمایا اِنَّ اللہ علیٰ کل شیء قَدِیر جس کام کا جو طریقہ مقرر فرماتا ہے اس طریقے سے اس کا وقوع ہوتا ہے، دیکھئے آدمی کے اعضا۔ کو حرکت دینے کا یہ طریقہ مقرر فرمایا کہ رباطات وغیرہ کھینچے جائیں پھر باوجودیکہ کسی کو اپنے ذاتی علم سے

یہ معلوم نہیں کہ جس میں کتنے رباطات وغیرہ ہیں اور جس عضو کو ہم حرکت دینا چاہتے ہیں ان سے ان کا کیسا تعلق ہے مگر جب کسی ایک انگلی کو مثلاً حرکت دینا منظور ہوتا ہے تو اور ارادہ ہوا اور حرکت ہو گئی حالانکہ عقل کی رو سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کسی مقصود کے حاصل کرنے کا سبب عمر بھر مشغول نہ ہو اور اس سے ہمیشہ مقصود حاصل کیا کریں، اس قسم کے ہزاروں طریقہ مقرر ہیں جن سے عالم کے کام چلتے ہیں۔ غرض کہ لہجہ اشیاء کا یہ طریقہ مقرر کیا گیا کہ "کن" کے خطاب سے معدوم وجود میں آجائے اور یہی تعلق قدرت ہے۔ اس خطاب "کن" سے قدرت نباتی مقصود ہے کہ تمام عالم کو ہم نے ایک کلمہ "کن" سے پیدا کیا اور پیدا کرتے رہے ہیں۔

الحاصل ازل میں جو تخلق اور تقدیر ہو گئی تھی اسی کے مطابق اعیان ثابتہ کا علم ازل ہی ہے اور اسی کے مطابق بحسب ارادہ اوقات معینہ پر وہ وجود میں آتے رہتے ہیں، جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ لہجہ خارجی گویا بعینہ وہی تخلق ازل ہی ہے کیونکہ "تخلق" لغت میں بمعنی اندازہ کردن ہے، اور آیت شریفہ فتبارک الله احسن الخالقین سے بھی یہی بات ثابت ہے کیونکہ اگر یہاں "خلق" بمعنی لہجہ دلی جائے تو یہ لازم آئے گا کہ بندے بھی کسی چیز کو حقیقی وجود دے سکتے ہیں! حالانکہ وہ ممکن نہیں، اس سے ظاہر ہے کہ دراصل تخلق "تقدیر" ہی کے معنی میں ہے۔ نئی روشنی کے لوگ تقدیر الہی کے بالکل قائل نہیں اس لئے اسی روشنی کا ایک لیپ ہم پیش کئے دیتے ہیں، اگر یہ حضرات مادے سے نظر آگے بڑھائیں تو امید ہے کہ ان پر بھی مستند منكشف ہو جائے۔

تقدیر کا مسمریزم سے ثبوت :

مقاصد الاسلام کے حصہ دوم میں علامہ فرید و جدی کے رسالہ الحیات سے نقل کیا گیا ہے کہ استاد جوزفین نے ایک لڑکی پر عمل مسمریزم کیا جس کی عمر اٹھارہ سال کی تھی اور اس سے وہ واقعات دریافت کئے جو اس کی ذات سے آئندہ وقوع میں آنے والے تھے، اس نے پہلے وہ واقعات بیان کئے جو بچپن اور تین اور چالیس اور پینتالیس سال کی عمر میں پیش آنے والے تھے اور اس کے بعد موت اور اس کے بعد کے واقعات بیان کئے اور ہر واقعہ بیان کرنے کے وقت اس کے آثار چہرے سے نمایاں ہوتے تھے۔ اور نیز کتب مسمریزم میں مصرح ہے کہ شخص معمول مرے ہوؤں اور ان کے زمانے کے واقعات اور آئندہ موجود ہونے والوں کے حالات اس طرح بیان کرتا ہے جیسے کوئی دیکھ رہا ہے۔ اب ان کے تفصیلی حالات پر غور کیجئے جن کی وہ خبر دیتا ہے، یہ تو ظاہر ہے کہ آدمی جب سے رحم مادر میں آتا ہے آن بہ آن اس کی حالتیں بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جسمانی انقلابات سدرجی ہوتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ نطفہ دفعۃً مضغ اور مضغ دفعۃً لڑکا اور لڑکا دفعۃً جوان ہو جائے بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت تک سدرجی ایسے تغیرات ہوتے جاتے ہیں کہ ان کو حس ممتاز نہیں کر سکتی۔ دیکھ لیجئے لڑکا مثلاً جب غذا کھاتا ہے تو وہ آہستہ آہستہ مضغ ہو کر ایک خاص طور پر جسم کو بڑھاتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ شباب کو پہنچتا ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ وہ آتی انقلابات حس سے معلوم ہو سکیں البتہ عقل اجمالاً یہ حکم کرتی ہے کہ جس قدر غذا کھائی گئی اس میں سے کچھ تو تحلیل ہو گئی اور کچھ

فصلہ بن کر نکل گئی اور کچھ بدل ماسخ ہوئی اور ایک حصہ ایسا بھی ہے جس نے نمونہ بنایا ہے تاکہ اس نمونہ کی غیر محسوس زیادتیاں اس کو ایک حد تک پہنچا دیں، اس سے ظاہر ہے کہ ہر آن میں وہ ایک ایسی حالت میں ہے کہ نہ آن سابق میں اس حالت پر تھا اور نہ آن لاحق میں ہونے والا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر آن کا تشخص جدا ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جس کا تشخص جدا ہو وہ شخص ہی جدا ہوگا، اس صورت میں جس کو ہم ایک شخص سمجھتے ہیں وہ واقع میں صدہا بلکہ ہزار ہا اشخاص بن چکے ہیں۔ یہ جسمانی حالت تھی اب اندرونی حالتوں کو بھی دیکھ لیجئے کہ ان میں کس قدر تغیرات ہوتے ہیں: خوشی، غم، رنج، راحت، بھوک، پیاس، صحت، بیماری، حرص، حسد وغیرہ مختلف صفات جن کا ظہور مختلف طور پر ہوتا ہے جو حد شمار سے باہر ہیں۔ غرض کہ جب شخص معمول مسمریزم گزشتہ اور آئندہ آنے والے اشخاص کی تفصیلی حالتیں بتلا سکتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ اس کے فوٹو کہیں رکھے ہوں جن کو روحانی آنکھوں سے دیکھ کر خبر دیتا ہے۔ اس صورت میں اگر اعیان ثابت (جن میں وہ تمام احوال جن کو حق تعالیٰ نے مقدر کیا ہے مندرج و مندرج ہیں) ان پر اس کی نظر نہ ہو تو ممکن نہیں کہ ان محدودیات کا علم حاصل ہو سکے، اس لئے کہ مادے کے جو اشکال بدلتے جاتے ہیں اور ان سے صورتیں پیدا ہوتی ہیں وہ اسی وقت محسوس ہو سکتی ہیں جب تک اس میں وہ اشکال موجود ہوں، اور جن شکلوں کو اس نے چھوڑ دیا یا آئندہ ان کو قبول کرنے والا ہے کسی طرح محسوس نہیں ہو سکتیں۔ غرض کہ جب تک محققین کا مذہب نہ لیا جائے اس مسئلے میں تسکین نہیں ہو سکتی، محققین کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ: حق تعالیٰ نے جن چیزوں کو وجود میں لانا

چاہا ازل میں ان کے اعیان کی تقدیر فرمایا، اور ہر ایک کے کل اطوار و حالات جو اس میں ابد تک موجود ہونے والے ہیں سب کو ان میں مندرج و مندرج کر دیا، جس طرح درخت کے کل اوضاع و اطوار جسم میں مندرج ہیں، پھر جب حق تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے کہ اس عین ثابت کا ظہور ہو تو وجود کا پرتو اس پر ڈال دیتا ہے جس سے وہ شے ظہور میں آتی ہے، اور جب تک منظور ہوتا ہے اس پر خاص قسم کے وجود کا پرتو باقی رکھتا ہے جس سے اس کے اطوار و حالات ظہور میں آتے رہتے ہیں، پھر جب اس سے وجود کا پرتو علیحدہ کر لیا جاتا ہے تو وہ شے اپنی حالت پر آجاتی ہے۔ مطلب یہ کہ عین ثابت ازل سے ابد تک عدم میں ہے لیکن اس کو ثبوت کا درجہ حاصل ہے، اور وجود کے زمانے میں صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ مع لوازم ظہور میں آتی ہے، اسی وجہ سے جن کو روحانی انکشاف کسی طریقہ سے حاصل ہو جائے ان کی روحانی نظر اس پر پڑتی ہے جس سے اس کے خاص خاص حالات جن کو معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ نظر آجاتے ہیں خواہ وہ "عین" ہنوز موجود نہ ہوا ہو یا پرتو وجود میں ہو، اگر پھر اس پر عدم طاری ہو گیا ہو روحانی نظر بشرط صلاحیت ہر وقت اس پر پڑ سکتی ہے، اسی وجہ سے اہل کشف گزشتہ اور آئندہ کے واقعات کی خبریں دیتے ہیں، اور جن کو کشف نہیں وہ اس "عین ثابت" کے آثار کو صرف اس وقت تک دیکھ سکتے ہیں جب تک کہ اس پر وجود کا پرتو رہے، جس طرح چراغ کے پرتو سے تاریکی کی چیزیں اس وقت تک نظر آتی ہیں جب تک کہ چراغ کا پرتو ان پر رہے، حاصل یہ کہ جب تک تقدیر الہی کا اعتراف نہ کیا جائے معمول مسمریزم کا خبر دینا صحیح نہیں ہو سکتا، اور جب تجربے سے اس کا خبر دینا صحیح مان لیا گیا تو تقدیر الہی کا ثبوت عقلی طور پر

ہو گیا۔ دیکھئے خداے تعالیٰ نے کیسی کھلی دلیل مسئلہ تقدیر کی انہیں لوگوں پر منکشف کر دی جو اس کے قائل نہیں ہیں! اگر اب بھی قائل نہ ہوں تو شومی قسمت اور نارسائی تقدیر کہنا چاہیے:

ردی ہر مرغلے انجیر نیست

باوجود تقدیر کے آدمی مجبور نہیں:

اب یہاں یہ بات بھی معلوم کرنے کے قابل ہے کہ حق تعالیٰ نے ازل میں ہر چیز کا جو اندازہ فرمایا تھا اس میں اس چیز کے کل لوازم و آثار مثلاً آگ کی تخلیق میں اس کی حرارت، سبوست، جلانا وغیرہ داخل ہیں اسی طرح انسان کی تخلیق میں کھانا پینا اور اپنے ارادے اور اختیار سے اپنے نفع اور ضرر کا کام کرنا وغیرہ سب امور داخل ہیں، جیسا کہ شیخ کی تقریر سے بھی اس کا حال معلوم ہوا، جس سے ثابت ہے کہ کوئی انسان مجبور نہیں کیونکہ ہر شخص کی تخلیق میں اس کے کل کام داخل ہیں کہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا اور اس سے اس کو نفع یا ضرر ہوگا مثلاً اپنے اختیار سے جائے گا اور فلاں کنوئیں میں گرے گا، علیٰ ہذا القیاس کل کام جن کا ظہور ہوتا جاتا ہے اسی تقدیر کے مطابق ہوتے ہیں، اسی اختیار تقدیری کی وجہ سے آدمی کل نفع و ضرر کو اپنے افعال اختیاری کا نتیجہ سمجھتا ہے، چنانچہ نفع ہو تو اپنے اختیاری فعل پر ناز کرتا ہے اور ضرر ہو تو نادام ہو کر اپنی غلطی کا قائل ہوتا ہے، چنانچہ مولانا نے روم فرماتے ہیں:

زاری ما شد دلیل اضطراب خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نہ بودے اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آزر م چیست
غرض کہ جس طرح آدمی دنیوی نقصانات میں اپنے اختیار سے کرنے پر

نادام ہوتا ہے اسی طرح ناشائستہ حرکات سے جب قعر دوزخ میں گرے گا اس کو اپنی اختیاری غلطی پر نادام ہونا پڑے گا، کیونکہ دلائل قدرت و توحید عالم میں قائم کر دیئے گئے اور ان کے ادراک کے لئے فکر دی گئی اور انبیاء نے اپنی حقانیت پر دلائل و معجزات دکھلا کر احکام الہی پہنچا دیئے اور جنت و دوزخ میں جانے کے اسباب معلوم کر دیئے جس سے ہر طرح حجت الہی قائم ہو گئی، اب بغیر تداامت کے اور کیا ہو سکے، چنانچہ خداے تعالیٰ نے ان کے حال کی خبر دی ہے فاعترفنا بذو بنا فھل الی خروج من سبیل یعنی دوزخ میں وہ اپنے گناہوں کا اقرار کر کے کہیں گے کہ اب اس سے نکلنے کا کوئی طریقہ بھی ہے؟

تقدیر کا عذر قابل قبول نہیں

رہا یہ کہ وہ تقدیر کا عذر پیش کریں تو وہ قابل سماعت نہیں، اس لئے کہ حق تعالیٰ نے جو یہ فرمایا ہے ولقد ذرانا لجھنم کثیرا من الجن و اللانس سو اس کو وہ مانتے ہی نہ تھے، اور جس چیز کو آدمی خود نہیں مانتا اس کو استدلال میں پیش نہیں کر سکتا۔ دیکھئے جو شخص سحر کے حق ہونے کا قائل نہ ہوا اور اس پر سحر ہو جائے تو وہ ساحر پر سحر کا دعویٰ نہیں کر سکتا اور اگر کرے تو سمجھا جائے گا کہ وہ اس کا قائل ہو گیا۔ مگر قیامت کے روز ان کا قائل ہونا قابل توجہ نہ ہوگا اس لئے کہ ان سے صاف کہہ دیا گیا تھا کہ سزا و جزا کے پیشتر اگر تم ان امور پر لمان لاؤ گے تو مفید ہے، اور عین وقت جزا میں قائل ہونا کچھ فائدہ نہ دے گا کما قال اللہ تعالیٰ فلم یک یمنعھم ایمانھم لماراؤا باسنا یعنی "نہیں نفع دیا ان کو لمان نے جب دیکھ لیا انہوں نے ہمارا عذاب" اب رہا یہ کہ دوزخ کے لئے انہیں کیوں پیدا کیا؟ سو بندے کا یہ منہ نہیں کہ

خالق سے کچھ پوچھ سکے، کما قال اللہ تعالیٰ لا یسئل عما یفعل و ہم یسئلون اور کیونکر پوچھ سکتا؟ خداے تعالیٰ نے کسی بندے کو یہ تو معلوم کرایا ہی نہیں کہ اس کو دوزخ کے لئے پیدا کیا جس سے وہ پوچھ سکتا تھا کہ میرا کیا قصور؟ بلکہ برخلاف اس کے تمام عالم میں دلائل و حدائیت قائم کر دیے اور سعادت و شقاوت کی راہیں بتلا دیں کما قال اللہ تعالیٰ و ھدینا للنجدین اور اختیار بھی دے دیا کہ جس راہ کو چاہو اختیار کر لو کما قال اللہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین ناراً یعنی جس کا جی چاہے لہان لائے اور جس کا جی چاہے کافر ہو جائے ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے۔ اس کے بعد بھی اگر تقدیر کا عذر پیش کریں جس کو وہ خود اس عالم تکلیف میں مبتلا نہ تھے تو کیونکر قابل سماعت ہوا بلکہ اگر اس قسم کا عذر پیش کریں تو وہ زیادہ مستحق عذاب ہوں گے اس لئے کہ دنیا میں اس قسم کے امور کی تکذیب بلکہ تفحیک کرتے تھے جیسا کہ اس آیت شریفہ سے ظاہر ہے قولہ تعالیٰ الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا و لا آباؤنا یعنی قریب ہے کہ مشرک یہ کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے آبا و اجداد۔ قولہ تعالیٰ وقال الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما عبدنا من دونہ من شیء یعنی مشرکوں نے کہا اللہ چاہتا تو ہم اس کے سوا اور کسی چیز کی عبادت ہی نہ کرتے۔ اس کا جواب خداے تعالیٰ نے کچھ نہ دیا اور یہی فرمایا کذلک کذب الذین من قبلہم یعنی ان ہی کی طرح جھٹلے والوں نے بھی تکذیب کی تھی۔ اس کے بعد ارشاد ہوا قولہ تعالیٰ فلو شاء لھد اکم اجمعین یعنی بات یہی ہے کہ بے شک اگر خدا چاہتا تو تم سب کو

ہدایت کرتا۔ دیکھئے جو بات خداے تعالیٰ نے کہی وہی کفار بھی کہتے تھے مگر ان کا کہنا لہان کی راہ سے نہ تھا بلکہ بے لہانی سے استہزا و سخری کے طور پر کہتے تھے، اسی وجہ سے خداے تعالیٰ نے ان پر الزام تکذیب قائم فرمایا جیسا کہ کذلک کذب الذین من قبلہم سے ظاہر ہے اور یہ نہیں فرمایا کہ وہ جھوٹ کہتے ہیں۔ اب کہیے کہ جس بات پر وہ استہزا کرتے اور نبی کی تکذیب میں اس کو پیش کرتے تھے تو سزا و جزا کے وقت اس کو استدلال میں کیونکر پیش کر سکیں گے؟ اسی وجہ سے خود ان کی طبیعت فیصلہ کر دے گی کہ بے شک ہم گناہ گار ہیں کما قال اللہ تعالیٰ وقالوا لو کننا نسمع او نعقل ما کننا فی اصحاب السعیر فاعترفوا بذنوبہم یعنی کفار کہیں گے کہ اگر ہم سنتے اور سمجھتے تو دوزخیوں میں نہ ہوتے۔ غرض کہ اس وقت اپنے گناہوں کا اقرار کر لیں گے۔

اب جو مسلمان عبادت الہی میں قصور و کوتاہی کرتے ہیں اور جب ان سے کہا جاتا ہے تو مسئلہ تقدیر پیش کرتے ہیں تو ان کو اس موقع میں خوف کرنا چاہیے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جو الزام مشرکین پر عائد ہوا وہی ان پر بھی عائد ہو جائے۔ مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ اس موقع پر فرماتے ہیں:

گرد جہرش آگئی زاریت کو	بیش زنجیر جہارت کو
بستہ در زنجیر چوں شادی کند	کے اسیر جس آزادی کند
در تو می بینی کہ پلست بستہ اند	بر تو سرنگان شد بنشتہ اند
پس تو سرنگی مکن با عاجزاں	زانکہ نبود طبع و خوئے عاجزاں
چوں تو جبر او می بینی گو	در می بینی نشان دید کو
دور آں کارے کہ میل است بدایں	قدوت خود را می بینی عیاں

درہر آن کارے کہ سبک نیست و خواست خوش را جبری کنی کنی از خداست
ایہا در کار دنیا جبرند کافراں در کار عقبنی جبرند
ایہا را کار عقبنی اختیار جابلان را کار دنیا اختیار
زانکہ ہر مرنے بہ سوے ہنس خوشی می پرد او در پس و ہماں پیش پیش
کافراں چوں ہنس بہیں آمدند سخن دنیا را خوش آہیں آمدند
ایہا چوں ہنس علییں بود سوئے علییں بہان و دل شدند

معدوم کو شے کہنے میں اختلاف

اگر کہا جائے کہ تقریر بالا سے ثابت ہے کہ معدوم بھی شے ہے۔ حالانکہ اہل سنت و جماعت اس کو شے نہیں کہتے، البتہ معتزلہ اس کو شے کہتے ہیں، اسی وجہ سے حق تعالیٰ اس آیت شریفہ میں فرماتا ہے انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون مگر امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے قول کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کے شے ہونے کے لئے اذا اردناہ کی قید لگی ہوئی ہے یعنی وہ اسی وقت شے ہوگی کہ جب ارادہ الہی اس سے متعلق ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متکلمین کو اس تاویل و توجیہ کی ضرورت اس لئے درپیش ہوئی کہ اکثر معتزلہ حکماء و فلسفیوں کے پیرو رہتے ہیں۔

قدم عالم پر حکماء کا استدلال اور اس کا جواب

اور حکماء نے اس آیت شریفہ سے قدم عالم پر استدلال کیا ہے، چنانچہ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا یہ استدلال بیان کیا کہ: ارادۃ الہی متصل بامر "کن" ہے اور کن سے کونہات کا وجود متصل ہے، اور چونکہ ارادہ الہی صفت قدیمہ ہے اس سے ثابت ہے کہ کونہات بھی قدیم ہیں۔ ادنیٰ تامل

سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کا یہ استدلال صحیح نہیں، اس لئے کہ جب وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں تو ان کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ہر چیز کا خالق خداے تعالیٰ ہے، کیونکہ خداے تعالیٰ نے کسی چیز کی تخصیص تو کی ہی نہیں کہ صرف فلاں چیز کو ہم نے اپنے ارادے سے ازل میں "کن" کہا تھا اور وہ موجود ہو گئی بلکہ عام طور پر ارشاد ہے کہ جس چیز کو ہم پیدا کرنے کا ارادہ کرتے ہیں اس کو "کن" کہہ دیتے ہیں، اگر ان کے قول کے مطابق تخلیق عالم ارادۃ ازلی کا اثر نکھا جائے تو خلاف بداہت ہے، اس لئے کہ ارادۃ تورہا ازل میں پھر ہر روز بے انتہا چیزیں عدم سے وجود میں کیونکر آتی ہیں؟ اس صورت میں یا تو یہ کہنا پڑے گا کہ ارادۃ ازلی کو ان اشیاء کی تخلیق میں کچھ دخل ہی نہیں، یا یہ ماننا پڑے گا کہ اصل ارادہ تو صفت قدیمہ ہے مگر اس کا تعلق حادث ہوتا جاتا ہے، جیسا کہ اہل سنت و جماعت کہتے ہیں۔ بہر حال فلاسفہ اس آیت سے نفع نہیں اٹھا سکتے۔ معتزلہ چونکہ فلاسفہ کے کام لیں ہیں اس لئے اس مسئلے میں انہوں نے خیال کیا کہ اگر ہم معدوم کو شے کہہ دیں تو تمام اشیاء معدومہ کا قدم ثابت ہو جائے گا، اور گو فلاسفہ جس معنی میں قدم عالم کے قائل ہیں وہ نہ ہی مگر کسی طرح ان کے ہم زبان تو ہو ہی جائیں گے کہ عالم قدیم ہے۔ متکلمین نے دیکھا کہ یہ بنیاد بری ہے عوام الناس اس دھوکے میں ضرور آجائیں گے کہ فلاسفہ کی بات سچ نہ ہوتی تو مسلمانوں کا ایک فرقہ اس کا قائل نہ ہوتا اس لئے انہوں نے بطور سد ذرائع معدوم کو شے کہنے سے انکار ہی کر دیا، جس طرح ہیولی کے مقابلے میں جزء لایجزئی کے قائل ہو گئے، کیونکہ اس میں بھی اقسام کے مفاسد پیدا ہوتے تھے۔ مگر محققین نے دیکھا کہ خداے تعالیٰ کا خطاب

محدومات کے ساتھ اور ان کا جواب نصوص قطعیہ سے ثابت ہے اس ضرورت سے انہوں نے شے کی دو قسمیں کیں: ایک موجود خارجی، دوسری شے ثبوتی جو خارج میں معدوم اور علم الہی میں ثابت ہے، اور اعیان ثابتہ معدومہ کے قائل ہو گئے، چنانچہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ فتوحات مکیہ کے باب ثامن و خمسون و ثلثات میں لکھتے ہیں: و اعلم ان الله تعالى لم يزل ناظرا الى اعيان الاشياء الممكنة في حال عدمها - اور ممکنین کی تقریروں سے بھی اعیان ثابتہ کے ماننے کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ جہاں وہ علم و ارادے میں مغایرت بیان کرتے ہیں لکھتے ہیں: لا بد لتخصيص الشيء بالوقوع دون ضده و لتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه وليس ذلك المخصص العلم لانه تبع للوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ضلله و حكاية عنه فلا يكون الوقوع تبع له و اللازم الدور - کذا فی شرح المواقف .

دیکھئے علم وقوع معدوم کا جو مخصص نہیں ہو سکتا اس کی وجہ یہی بتلائی گئی کہ علم تابع معلوم ہے، اب اگر اس معلوم سے مراد وہ معلوم ہو جو موجود ہو چکا ہو اور علم سے وہ علم جو اس کے بعد ہو تو علم قدیم کی نفی ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس وقت تو معلوم کا وجود ہوا ہی نہیں، اس صورت میں یہی کہنا پڑے گا کہ علم ازلی اس معلوم کا تابع ہے جو ہنوز عدم میں ہے لیکن اس کو ثبوت کا درجہ حاصل ہے۔ اور نیز شرح مواقف میں لکھا ہے ان الموجب للعلم ذاته تعالى و المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات و مفهوماتها

و نسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالماً ببعضها كان عالماً بأكملها .

دیکھئے علم الہی کے قدیم ہونے میں شک نہیں کیونکہ وہ مقتضائے ذات الہی ہے اور ظاہر ہے کہ علم بغیر معلوم کے ہو نہیں سکتا، اور یہ ظاہر بھی اظہر ہے کہ علم حادث ہے یعنی کل معلومات الہی ازل میں معدوم تھے جن کے ساتھ علم الہی متعلق تھا اور ان ہی معلومات کی ذات کا مقضیٰ معلومیت تھی، اب اگر کہیں کہ وہ محدودات ممتاز نہ تھے تو ان کا علم ہی کیا ہوا حالانکہ حق تعالیٰ کے علم میں ہر چیز ازل سے لے کر ابد تک ممتاز تھی اور ہے اور رہے گی۔ اب کیے کہ جو چیزیں ممتاز ہوں کیا ممکن ہے کہ ان کو ثبوت بھی نہ ہو؟ غرض کہ کل محدودات ممکنہ کے ثبوت نفس الامر میں کلام نہیں ہو سکتا۔

شرح مواقف لکھا ہے کہ "حقیقہ" سوائے قدرت کے ایک صفت تکوین بھی حق تعالیٰ میں ثابت کرتے ہیں، اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قدرت کا اثر صحت ہے جس سے نقص باقی نہ رہے اور وہ مستلزم کون نہیں بلکہ مستلزم کون تکوین ہے جو کلمہ "کن" سے متعلق ہے۔ پھر لکھا کہ الجواب ان الصحة هي الامكان و انه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعطل بالغير بل به اي بامكان الشيء في نفسه تعطل المقدورية فيقال مقدور لانه ممكن و ذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور وجوده لا صحته و امكانه مقصود به قبل ليجاد اشياء من صفت امكان هو اكرتي ہے اور وہ صفت اس درجہ مجبر ہے کہ مقدوریت کی

علت بن رہی ہے، یعنی اگر یہ صفت اس شے میں نہ ہو تو خدائے تعالیٰ کی قدرت ہی اس سے متعلق نہ ہوگی، اور اسی صفت میں صحت ممکن بھی داخل ہے۔ دیکھئے جو صفت مقدوریت کی علت بن رہی ہے اس کا کس قدر اثر ہوا! پھر ایسی صفت جب معدوم میں ثابت ہو تو کیا اس کے موصوف کو معدوم محض کہہ سکتے ہیں! ^{۱۰} صحیح مقدوریت جب امکان ہے تو صحیح عروض امکان معدوم، اس کا ثبوت نفس الامری لازمی ہوگا کیونکہ جس کو نفس الامری ثبوت نہ ہو وہ نفی محض ہے جس میں کوئی امتیاز نہیں۔

شرح مواقف کے مقصد رابع میں لکھا ہے کہ جو چیزیں ہونے والی ہیں خدائے تعالیٰ ان ہی کا ارادہ کرتا ہے اور جن کا وجود نہیں ہوتا ان کا ارادہ بھی نہیں کرتا۔ اور شق ثانی کے اثبات میں لکھا ہے واما انه غير مرید لما لا یكون فلانہ تعالیٰ علم من الکافر انه لایؤ من فکان الایمان منه محالاً لامتناع ان ینقلب العلم جهلاً واللہ تعالیٰ عالم باستحالة الشیء لا یریدہ بالضرورة ولانہ لایتصور منه ای من العالم باستحالة الشیء صفة مرجحة لأحد طرفیه لأن احدهما مستحيل والآخر واجب فلا وجه لترجیح الصفة - دیکھئے کس قدر وضاحت سے ثابت ہے کہ علم تابع معلوم ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ ازل میں خدائے تعالیٰ ہر ایک کافر ازلی کو جانتا تھا کہ اس کا ایمان لانا محال ہے، اسی وجہ سے ارادہ اس کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا۔ اب کہیے کہ جس معدوم کی صفت واجب ہو کیا وہ معدوم محض ہو سکتا ہے! ^{۱۱} اور کیا اس کو شے ثبوتی کہنا بے موقع ہوگا! ^{۱۲} ہرگز نہیں۔ دراصل م "شیء" اسم ہے اور "شیئیة"

مصدر، شے اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مشیت الہی اس سے متعلق ہوتی ہے چنانچہ لسان العرب میں لکھا ہے قالوا اکل شیء لمشیة اللہ بکسر الشین مثل شیعة ای بمشیة - اور اسی میں لکھا ہے کہ سمبویہ نے اس بات پر کہ مذکر اصل مؤنث ہے یہ استدلال کیا ہے کہ لا تاتری أن الشیء مذکرو ھو یقع علی کل ما اخبیر عنہ - مقصود یہ کہ شے کا درجہ مقدم ہے اس لئے کہ جس میں صلاحیت اس امر کی ہو کہ اس کی خبر دی جائے اس کو شے کہتے ہیں اور مذکر ہے، اس درجہ کا تقدم اس سے ظاہر ہے کہ خبر عنہ کے لئے یہ لازم نہیں کہ اس کو خارج میں وجود ہو، دیکھئے خدائے تعالیٰ نے کتنی چیزوں کی خبر دی ہے جن کا وجود ہنوز خارج میں نہیں، مثلاً قیامت وغیرہ کے واقعات، عیسیٰ علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت چھ سو برس پیش تر دی کہ قال اللہ تعالیٰ ومبشرا برسول یاتى من بعدی اسمہ احمد اس سے ظاہر ہے کہ شے کے اطلاق کے لئے وجود خارجی شرط نہیں صرف ثبوت نفس الامری کافی ہے۔

الحاصل محققین معدوم کو شے قرار دے کر اعیان ثابتہ کے جو قائل ہو گئے اس کا منشا یہ تھا کہ تکوین اور لہجاء کی خبر جو حق تعالیٰ نے دی ہے اس میں مصرح ہے کہ "کن" کا خطاب معدومات کو ہوتا ہے، اس لئے ضرورت ہوئی کہ اس کا ثبوت نفس الامری ثابت کریں اور مسئلہ تخلیق عالم میں جو عقلی اشکالات درپیش ہوتے تھے وہ رفع ہو جائیں۔

شبلی نعمانی کی کتاب "الکلام" میں خالق کا انکار

مولوی شبلی صاحب نے جو بظاہر ضرورتِ زمانہ عقائد کی ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہی "انکلام" ہے چلے تو یہ تھا کہ اس میں کیفیتِ تخلیق الہی بیان کرتے اور ایسے دلائل قائم کرتے کہ ملاحدہ جو منکرینِ خالقیت ہیں ان کے حوصلے پست ہو جاتے، مگر برخلاف اس کے اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سرے سے خالقیت ہی کو اڑا دیا!! خدا کرے کہ ہم نے جو ان کے کلام سے سمجھا ہے وہ غلط ثابت ہو اور جس طرح ان کی نسبت ہمارا حسن ظن ہے کہ وہ مسلمان ہیں، عالم ہیں، اور خدا کو خالق سمجھتے ہیں وہی صحیح ہو۔ بہر حال انہوں نے جو اس کتاب میں بسوطِ تقریر کی ہے اس کے اکثر فقرات بالفاظہا لکھے جاتے ہیں تاکہ ناظرین بھی ان پر غور کریں۔ مولوی صاحب نے پہلے یہ عنوان صفحہ ۴۰ میں قائم کیا (ملاحدہ یعنی منکرینِ خدا کے اعتراضات) اور اس میں یہ بات بتائی کہ "خدا کا انکار کوئی جدید خیال نہیں" پھر لکھا کہ "ملاحدہ کے اعتراضات نہایت قوی اور پرزور ہیں" پھر ایک اعتراض نقل کیا کہ "ایک واقعہ جو آج پیش آیا اس کی علت قدیم ہوگی یا حادث؟ اگر قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ یہ واقعہ بھی قدیم ازلی ہے، اگر حادث ہو تو اس کی علتوں کا سلسلہ اگر ایک علت پر ختم ہوگا تو وہ کل قدیم ہوگئے، اور اگر ختم نہ ہوا تو خدا کہاں باقی رہا۔"

پھر صفحہ ۴۲ میں لکھتے ہیں: "خدا کے ثبوت پر جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ اگر خدا کا وجود نہ ہو تو سلسلہ غیر متناہی لازم آئے گا لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں، خدا کو جس طرح قدیم اور ازلی مانا جاتا ہے وہ بھی غیر متناہی کی ایک دوسری صورت ہے اور جس کی کوئی

اجتناب نہیں کیا یہ ایک سلسلہ غیر متناہی کے تسلیم کرنے سے کچھ کم عجب ہے۔" پھر صفحہ ۴۳ میں لکھتے ہیں: "خدا کے ثبوت میں یہ مقدمہ بڑی آب و تاب سے پیش کیا جاتا ہے کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے اس کی کوئی علت ہوتی ہے، لیکن یہ غلط ہے کہ، کس لئے کہ مادے کو پیدا ہوتے ہم نے نہیں دیکھا اور جن کو دیکھا وہ صورتیں ہیں اس لئے یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ عالم کی کوئی علت ضرور ہے، کیونکہ عالم مادے کا نام ہے اور مادہ حادث اور مخلوق ہونا ثابت نہیں۔ رہا یہ کہ صورتوں کی علت ہو سو وہ بھی نہیں اس لئے کہ وہ حادث ہوتی جاتی ہیں اور ان کی علتیں حادث ہیں۔" اور لکھتے ہیں: "عالم کی ترکیبی صورت سے پہلے اجزائے دیمقراطیسی تھے اور ان کو حرکت لازم ہے اور وہ بھی قدیم ہے اور قوت بھی قدیم ہے اس بناء پر ان اجزاء کا باہم مل جانا جس سے صورتوں کا وجود ہو کوئی استبعاد کی بات نہیں۔"

شبلی نعمانی صاحب صفحہ ۴۶ پر لکھتے ہیں: "ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات کی خلقت اور اس کی بقا کے باب میں اہل مذہب کے دو گروہ ہیں ایک کا کہنا ہے کہ خدا بغیر اسباب و علل کے بلا واسطہ پیدا کرتا ہے، دوسرا کہتا ہے کہ خدا نے اشیاء میں خواص و تاخیرات رکھی ہیں جو قوانین قدرت ہیں ان خاصیتوں کو پیدا کرنے کے بعد خدا کو بار بار ہمیشہ دست اندازی کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ محققین اہل مذہب کا عموماً یہی مذہب ہے اور خود مسلمانوں میں اشاعرہ کے سوا باقی تمام فرقوں کی یہی رائے ہے۔"

قولہ صفحہ ۴۶: "جب یہ مسلم ہو گیا کہ عالم کا سلسلہ چند قوانین قدرت پر قائم ہے تو بحث صرف یہ رہ جاتی ہے کہ قوانین قدرت خود بخود بنے ہیں یا خدا

نے بنائے، اگر پہلا احتمال فرض کیا جائے تو خدا کی مطلق ضرورت نہیں رہتی۔

قولہ صفحہ ۴۷: "مادے کی نسبت ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے اور اس کی حرکت بھی قدیم ہے جس سے مختلف اجسام بنتے ہیں تو اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ قوانین قدرت کے لئے ایک صانع یعنی خدا تسلیم کر لیا جائے۔"

قولہ صفحہ ۴۷: "فلسفہ قدیمہ میں طے ہو چکا ہے کہ ذاتیات اور لوازم بحول نہیں جیسے ہر درخت کے پتے، پھل، پھول وغیرہ۔"

پھر شاہ ولی اللہ صاحب کے اقوال صورت نوعیہ سے متعلق نقل کر کے لکھا ہے کہ: "مظاہر قدرت کا بڑا حصہ صورت نوعیہ کا نتیجہ ہے، یعنی ان کو بالذات خدا نے نہیں پیدا کیا۔"

اس کے بعد صفحہ ۴۸ لکھتے ہیں کہ: "اب یہ بحث باقی رہ گئی کہ صورت نوعیہ کا خالق کون ہے؟ حکمائے قدیم کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ صورت نوعیہ قدیم اور اذلی ہیں تو اب صرف بحث رہ جاتی ہے کہ صورت نوعیہ خود بخود پیدا ہو گئیں یا خدا نے پیدا کیں؟ اہل مذہب اس بات پر کوئی دلیل نہیں قائم کر سکتے کہ صورت نوعیہ خدا نے پیدا کیں، بلکہ یہ احتمال زیادہ قرین قیاس ہے کہ خود بخود پیدا ہو گئیں۔ غرض کہ اجرائے دیمقراطیسی قدیم ہیں اور ان کی حرکت بھی قدیم ہے۔ حرکت سے امتزاج پیدا ہوا، امتزاج نے مختلف صورت نوعیہ پیدا کیں، باقی تمام مظاہر کائنات ان صورت نوعیہ کے نتائج لازمی ہیں، جیسا کہ خود اہل مذہب کو تسلیم ہے۔"

اس کے بعد صفحہ ۴۹ میں لکھتے ہیں کہ: "ان ملاحظہ کا حال ہے جو کہتے

ہیں کہ خدا کے وجود پر ہمیں کوئی دلیل نہیں ملتی، اور بعضے تو علانیہ کہتے ہیں کہ خدا کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔"

اس کے بعد یہ عنوان قائم کیا (ملاحظہ کے اعتراضات کا جواب) صفحہ ۵۳ میں لکھتے ہیں: "ہم کو اس سے انکار نہیں کہ عالم اجرائے دیمقراطیسی سے بنا ہے ہم کو یہ بھی تسلیم ہے کہ عالم قدیم ہے، ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مادے کے اجزاء متحرک ہیں اور حرکت مادے کی ذاتیات میں سے ہے، قوانین قدرت سے اجزاء باہم ملتے ہیں، لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے حل نہیں ہو سکتا، کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق سے ہٹ جائے تو نظام عالم برہم ہو جائے، لاکھوں قوانین قدرت میں جو توافق و تناسب اور اتحاد پیدا ہوتا ہے ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں، یہی بالا تر قدرت جو تمام قوانین قدرت پر حاکم ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں ربط و اتحاد قائم کیا ہے "خدا" ہے اور یہی معنی "ولہ اسلم من فی السموات والارض کے ہیں۔"

ملاحظہ کے اعتراضات کی آڑ میں اپنا عقیدہ بیان کر دیا

یہاں کئی امور بحث طلب ہیں:

(۱) ملاحظہ کے اعتراضات کا سلسلہ جو قائم کیا گیا کیا صحیح وہ ملاحظہ کے اعتراض ہیں یا مولوی صاحب نے اپنا عقیدہ اور تحقیق مذہبی ظاہر کی؟ اس میں شک نہیں کہ ملاحظہ نے اس قسم کے اعتراضات کئے ہیں اور کرنا بھی چاہئے کیونکہ ان کو دین سے کوئی تعلق نہیں، مگر تعجب مولوی صاحب پر ہے کہ

مسلمانوں کے معتقد بلکہ "شمس العلماء" کہلا کر ملاحظہ کو وہ دلائل سکھاتے ہیں جو ان کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں۔ اسی کو دیکھ لیجئے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے قول سے یہ بات ثابت کی کہ عالم کے ایک بڑے حصے کو خدا نے نہیں پیدا کیا بلکہ وہ خود بخود پیدا ہو گیا!! کیا مولوی صاحب کسی طہد کا قول دکھا سکتے ہیں کہ اس نے شاہ صاحب کے قول سے یہ استدلال کیا ہو؟ میری رائے میں طہد کو اس کی ضرورت ہی نہیں کہ شاہ صاحب کے قول کا وہ محتاج ہو البتہ مولوی شبلی صاحب کو ضرورت تھی کہ مسلمانوں کے مقابلے میں ایک مستند عالم کا قول پیش کر کے ان پر حجت قائم کریں چنانچہ "الکلام" میں پہلے یہ دعویٰ کیا:

پتے، شاخیں، پھول، پھل، مزہ، رنگ مختلف

ہوتا ہے لیکن یہ چیزیں خدا نے بالذات پیدا

نہیں کیں آپ ہی پیدا ہو گئیں۔" اور اس پر

شاہ صاحب کا قول "حجۃ اللہ البائتہ سے نقل کیا

جس کا ترجمہ ہے: "خدا نے ہر قسم کے درخت

کے لئے جداگانہ شکل کے پتے، جداگانہ رنگ کے

پھول، جداگانہ مزے کے پھل بنائے جن کے

ذریعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خاص درخت

فلاں درخت کے افراد میں داخل ہے، اور سب

خاصیتیں صورت نوعیہ کی تابع ہیں اور اسی میں

لپٹی ہوئی ہیں۔" پھر آگے چل کر شاہ صاحب لکھتے

ہیں "اور تم یہ پوچھ نہیں سکتے کہ خرما کا پھل

اس صفت کا کیوں ہوتا ہے؟ کیونکہ ایسا سوال

کرنا لغو ہے، اس وجہ سے کہ ماہیت کے جو

لوازم ہیں اس کے ساتھ ہی پیدا ہوتے ہیں اور

ان کی نسبت یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ کیوں

ہوئے۔"

اس کے بعد مولوی صاحب لکھتے ہیں: اس امر کے تسلیم کرنے کے بعد

(کہ مظاہر قدرت کا بڑا حصہ خود اشیاء کی صورت نوعیہ کا نتیجہ ہے یعنی ان کو

بالذات خدا نے نہیں پیدا کیا بلکہ وہ صورت نوعیہ کا لازمی نتیجہ ہے جو خود بخود

ان کے ساتھ پیدا ہو گئے) یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صور نوعیہ کا خالق کون

ہے؟۔

تحریف و غلط بیانی :

دیکھنے والا اس تقریر سے یہی سمجھے گا کہ شاہ صاحب اسی کے قائل تھے کہ

خداے تعالیٰ عالم کے ایک بڑے حصے کا خالق نہیں ہے اور مولوی صاحب نے

جو دعویٰ کیا تھا شاہ صاحب کے قول سے مدلل ہو گیا!! حالانکہ شاہ صاحب ہرگز

اس کے قائل نہیں بلکہ وہ صاف لکھتے ہیں کہ صور نوعیہ اور اس کے لوازم پھل

پھول وغیرہ سب کو قصائے الہی نے معین کر دیا اور ان سب کو خداے تعالیٰ

موجود کرتا ہے، مگر مولوی صاحب نے جتنی عبارت کو مفید مطلب سمجھا نقل

کر کے اگلی پچھلی عبارتوں کو حذف کر دیا، پوری عبارت حجۃ اللہ البائتہ صفحہ ۱۶

کی یہ ہے: اعلم ان لله آيات في خلقه يهتدى الناظر فيها الى ان

اللہ له الحجة البالغة في تكليفه بعباده بالشرائع فانظر الى الاشجار واوراقها وازهارها وثمارها وما في كل ذلك من الكيفيات المبصرة والمذوقة وغيرها فانه جعل لكل نوع اوراقاً بشكل خاص وازهاراً بلون خاص و ثماراً مختصة بطعموم و بتلك الامور يعرف ان هذا الفرد من نوع كذا وكذا هذه كلها تابعة للصورة النوعية ملتوية معها يجمع من حيث جاءت الصورة النوعية وقضاء الله تعالى بان يكون هذه المادة نخلة مثلاً مشتبكاً مع قضائهم التفصيلي بان يكون ثمرتها كذا و خواصها كذا -

دیکھئے اس میں شاہ صاحب نے تصریح کر دی کہ ہر چھ درخت ، پھل ، پھول صورت نوعیہ کے تابع ہیں مگر وہ سب خدائے تعالیٰ کی قضاء سے مقرر کئے ہوئے ہیں کہ فلاں درخت مثلاً اس وضع پر ہو اور اس کے پتے وغیرہ اس وضع پر ہوں ، اور جہاں سے صور نوعیہ آتی ہیں یعنی بہ لہجہ خالق وہ لوازم بھی وہیں سے آتے ہیں ، یعنی لوازم ہونے کی وجہ سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ خود بخود پیدا ہو جائیں ، اور جس قضائے الہی نے محین کیا کہ یہ خاص مادہ مثلاً کھجور کا درخت بنے اسی قضاء میں یہ بھی شامل ہے کہ اس کے پتے ایسے ہوں اور پھول ایسے ، اور انہیں چیزوں کی نسبت شاہ صاحب نے تصریح کر دی کہ یہ سب خدا کی پیدا کی ہوئی چیزیں ہیں جیسا کہ اس عبارت سے ظاہر ہے : ” اعلم ان الله آيات في خلقه يهتدى الناظر فيها “ - اگر شاہ صاحب کا مقصود ہوتا کہ لوازم میں خدا کی تخلیق کو کوئی دخل نہیں تو ایک ایک محین درخت اور

اس کے لوازم کو قضاء الہی میں کیوں داخل کرتے ؟ جیسا کہ اس عبارت سے ظاہر ہے : ” وقضاء الله تعالى بان يكون هذه المادة نخلة مثلاً مشتبک مع قضائه التفصيلي بان يكون ثمرتها كذا و خواصها كذا “ ...

مولوی صاحب کو یہاں صرف اسی قدر موقع مل گیا کہ شاہ صاحب نے ” و هذه كلها تابعة للصورة النوعية ملتوية معها “ لکھا ہے پس اسی کو نقل کر کے سیاق و سباق کو نظر انداز کر دیا ۔ جب شاہ صاحب کے نزدیک صور نوعیہ کا خالق خدائے تعالیٰ ہے تو اس میں جتنی چیزیں ہیں اور جو کچھ اس کے تابع ہیں سب کا خالق وہی ہوا ، کیونکہ صورت نوعیہ کا وجود افراد و اشخاص کے ضمن میں ہوتا ہے ، یہ ممکن نہیں کہ ان سے علیحدہ ہو کر موجود ہو سکے ۔ اب غور کیجئے کہ مولوی شبلی صاحب کو ملحدوں کی طرف داری میں کس قدر کوشش کرنی پڑی اور کس قدر دقتیں اٹھانی پڑیں !! حجة الله البالغة کی عبارت میں تصرف اور تحریف کی ضرورت ہوئی ” توجیه الکلام بما لا یرضی بہ قائمہ “ کے مرتکب ہوئے ، غلط بیانی کا الزام اپنے ذمے لیا ۔ اب کہئے کہ ان تمام کارروائیوں سے مولوی صاحب کو نقل اعتراض ملاحظہ مقصود تھا یا اپنے ذاتی عقیدہ کا اظہار ؟ اور مسلمانوں کو یہ بات باور کرنی کہ مسلمانوں کے نزدیک بھی خدائے تعالیٰ خالق نہیں ۔

(۲) شاہ صاحب کے قول سے لوازم صور نوعیہ کو اپنی دانست میں غیر مخلوق ثابت کر کے صفحہ ۴۸ میں لکھتے ہیں کہ : ” اس کو تسلیم کرنے کے بعد یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صور نوعیہ کا خالق کون ہے ؟ اس قدر حکمائے قدیم

کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ صور نوعیہ قدیم اور ازل ہیں، نشر الطوائف میں ہے ارسطو، ابو نصر فارابی اور بوعلی سینا کا خیال ہے کہ افلاک کا مادہ اور اشکال قدیم ہیں صرف ان کی حرکت قدیم نہیں ہے، اور عناصر کا مادہ اور ان کی صور جسمیہ کے انواع اور صور نوعیہ کی جنس قدیم ہے، صور نوعیہ کا قدیم ہونا جب خود اہل مذہب تسلیم کرتے ہیں تو اب صرف یہ بحث رہ جاتی ہے کہ صور نوعیہ خود بخود پیدا ہو گئیں یا خدا نے پیدا کیں؟

مطلب یہ کہ ارسطو وغیرہ صور نوعیہ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں تو یہ بات مسلم ہو گئی کہ اہل مذہب اس کے قائل ہیں، یعنی مسلمانوں پر بھت قائم ہو گئی کہ خداے تعالیٰ جب سے موجود ہے صور نوعیہ بھی موجود ہیں!! معلوم نہیں ان لوگوں کے قائل ہونے سے مولوی شبلی صاحب کا مقصود کیونکر حاصل ہو گیا؟ مسلمان تو صاف جواب دے دیں گے کہ ارسطو اور اس کے اتباع کو ہمارے دین سے کوئی تعلق نہیں خواہ فارابی ہو یا بوعلی سینا، اگر فارابی اور بوعلی سینا سے پوچھا جاتا کہ تم باوجود مسلمان ہونے کے صور نوعیہ کے قدم کے جو قائل ہو اس پر کوئی آیت یا حدیث تمہاری دلیل ہے یا حکماء کے اقوال؟ تو وہ یہی کہتے کہ نہ قرآن و حدیث ہماری دلیل ہے نہ اسلامی حیثیت سے وہ ہمارا عقیدہ ہے، بلکہ ہمارا اسلامی عقیدہ وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے، کیونکہ مسلمان وہی ہے جس کا عقیدہ قرآن و حدیث کے موافق ہو، بوعلی سینا کا اعتقاد ابھی معلوم ہوا کہ وہ تقدیر الہی کے قائل ہیں اور انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اس قسم کے اور بھی اسلامی عقائد ان کے معلوم ہوں گے، پھر اگر وہ خدا کی خالقیت ہی کے قائل نہیں تو تقدیر الہی کیسی؟ کسی فن کی مناسبت سے کوئی بات لکھ

دی جائے تو اس سے عقیدہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ ابن رشد نے امام غزالی پر اعتراض کیا ہے کہ وہ متکلمین میں متکلم اور صوفیوں میں صوفی ہیں، اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ مناسبت فن اقوال میں اختلاف ہو جاتا ہے، مگر ہمارے مولوی صاحب لکھتے تو ہیں مسلمانوں کے عقائد اور ثابت کرتے ہیں ملاحظہ کے عقائد!! اور یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ: "ہم جو جدید علم کلام لکھتے ہیں اس کا مایہ خیر وہی قدیم علم کلام ہے صرف حدودین اور ترتیب میں فرق ہے"!!

غرض کہ مسلمانوں کے مقابلے میں حکیموں کے قول سے استدلال کر کے لکھتے ہیں کہ: "صور نوعیہ کا قدیم ہونا جو خود اہل مذہب تسلیم کرتے ہیں، تو اب صرف یہ بحث باقی رہ گئی کہ صور نوعیہ خود بخود پیدا ہو گئیں یا خدا نے پیدا کیں؟"۔ کس صفائی اور جرات سے فرماتے ہیں کہ اس کو اہل مذہب نے تسلیم کر لیا اور یہ مسئلہ طے ہو گیا!! دو شخص وہ بھی ایسے کہ کوئی ان کو حکیم کہتا ہے اور کوئی ان کی تکفیر کرتا ہے، ان کا قول وہ بھی ایسا کہ انہوں نے حکیمانہ طور سے لکھا اور یہ نہیں کہا کہ مسلمانوں کا بھی یہی عقیدہ ہے یا ہمارا اسلامی عقیدہ یہی ہے، اس مخدوش اور متزلزل بنیاد پر مولوی صاحب نے فیصلہ کر دیا کہ صور نوعیہ کے قدم کو اہل مذہب تسلیم کرتے ہیں!! افسوس ہے کہ مولوی صاحب نے ذرا بھی نہیں سوچا کہ ایسے مشکل مسائل میں جو صد ہا سال سے معرکہ آرا رہ چکے ہیں اس قسم کی بے اصل تحریرات کی جاتیں جن کا مٹی فاسد ہو تو اس کا ایسا برا اثر پڑے گا کہ کوئی بات بھی قابل اعتبار نہ سمجھی جائے گی۔ اب اہل انصاف غور کر سکتے ہیں کہ مولوی شبلی صاحب کی مذہبی تحقیقات کس درجہ پایہ اعتبار سے ساقط ہیں!! اس سے بڑھ کر اور کیا ہو کہ عبارتوں میں بھی

تقریف ثابت ہوگئی۔

(۳) مولوی صاحب حکمت قدیمہ کے مسائل کو ہمیشہ بری نظروں سے دیکھتے ہیں اور حکمت جدیدہ پر آپ کا دار و مدار ہے، اور حکمت جدیدہ میں صور نوعیہ کا حدوث ثابت ہے جیسا کہ رسالہ - حمید یہ صفحہ ۱۵۵ میں اہل حکمت جدیدہ کا قول نقل کیا ہے کہ: "جب اجزاء دیمقراطیسی نے زمین بنالی اور وہ اپنے محور پر حرکت کرنے لگی تو ایک مدت کی حرکت کے بعد اس کا پوست ٹھنڈا ہوا اور اس کے طبقات بنے اور معادن اور حیوانات اور نباتات پیدا ہوئے کیونکہ علم طبقات الارض کی تحقیقات سے ان چیزوں کا حدوث ثابت ہے"۔ اس سے ظاہر ہے کہ اجزاء دیمقراطیسی مدتوں بغیر صور نوعیہ کے حرکت کرتے رہے اور کل صور نوعیہ حادث ہیں، مگر مولوی صاحب نے یہاں اپنا بھی مسلک چھوڑا اور حکمت جدیدہ کی بھی پروا نہ کی اور حکمت قدیمہ کا مذہب اختیار کر کے صور نوعیہ کے قدم کے قائل ہو گئے اور یہ دلیل قائم کی کہ: جب وہ قدیم ہیں تو خدا کی مخلوق نہ ہوئے! حالانکہ حکمائے قدیم سے چند لوگ گو ان کے قدم کے قائل ہیں مگر ان کے مخلوق ہونے میں ان کو بھی کلام نہیں بلکہ ان کو خدا کی مخلوق کے مخلوق کہتے ہیں یعنی عقل عاشر کو ان کا خالق قرار دیتے ہیں۔ اب غور کیجئے کہ حکمت جدیدہ میں صور نوعیہ حادث ہیں، اور جن حکماء کے نزدیک وہ قدیم ہیں وہ بھی ان کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں، تو مولوی شبلی صاحب کا استدلال ان کے غیر مخلوق ہونے پر کیونکر صحیح ہوگا؟ اس سے ظاہر ہے کہ مولوی صاحب کو نہ حکمت جدیدہ سے کام ہے نہ قدیم سے، مطلب و مقصود صرف اسی قدر ہے کہ خداے تعالیٰ کی خالقیت ثابت نہ ہونے پائے!!

(۴) قولہ صفحہ ۳۹: "اہل مذہب اس پر کوئی دلیل نہیں قائم کر سکتے کہ صور نوعیہ خدا نے پیدا کیں بلکہ یہ احتمال زیادہ قرین قیاس ہے کہ خود بخود پیدا ہو گئیں کیونکہ جب وہ قدیم اور ازلی ہیں تو ان کو بغیر کسی قوی دلیل کے معلول کہنا بالکل خلاف عقل ہے، حاصل یہ کہ اجزاء دیمقراطیسی قدیم ہیں اور ان کے ساتھ حرکت بھی قدیم ہے، حرکت سے امتزاج پیدا ہوا امتزاج نے مختلف صور نوعیہ پیدا کیں، باقی مظاہر کائنات ان صور نوعیہ کے نتائج لازمی ہیں جیسا کہ خود اہل مذہب کو تسلیم ہے"۔ مولوی صاحب کی تقریر سے ظاہر ہے کہ اجزاء دیمقراطیسی کے قائلین کے نزدیک صور نوعیہ قدیم ہیں! حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک ثابت ہے کہ وہ ذرات مدتوں حرکت کرتے رہے اور بعد کشاکشی کے ایک ایک کرہ عالم میں حادث ہوتا گیا، چنانچہ علامہ حسین افندی نے الرسالة الحمیدیۃ میں جو اپنا منظرہ حکماء کے ساتھ نقل کیا ہے اس میں یہ سوال پیش کیا کہ: تم لوگ مادہ اور حرکت کو تو قدیم کہتے ہو اور اس کو علت بھی کہتے ہو اور تنوعات کو نیہ کو حادث کہتے ہو؟ اور حکماء نے اس کا انکار نہیں کیا، اس سے ظاہر ہے کہ صور نوعیہ کا قدیم حکمت جدیدہ سے ثابت نہیں مگر مولوی صاحب نے اپنے مسلک کو اس خیال سے چھوڑ دیا کہ اگر ان کو حادث کہہ دیں تو کہیں یہ خیال نہ پیدا ہو کہ خدا ان کا خالق ہے۔ اور لکھتے ہیں کہ: جس طرح اجزاء دیمقراطیسی اور ان کی حرکت قدیم ہے صور نوعیہ عالم بھی قدیم ہیں۔ یہاں "مدعی سست گواہ چست" کا مضمون صادق آتا ہے۔ جو لوگ قدم اجزاء کے قائل ہیں وہ خود نہیں کہتے کہ صور بھی قدیم ہیں۔ اب اگر اسی غلط بحث کا نام تحقیق مذہب ہے تو حکمت قدیمہ و جدیدہ کو پیش

کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ صرف یہی فرمادیتے "اہل مذہب کچھ ہی کہا کریں قرآن و حدیث میں کچھ ہی ہوا کرے مگر ہم تو خدا کو کبھی نہ مانیں گے" تو یہ جھگڑا نہایت آسانی سے طے ہو جاتا اور دس پانچ ورق سیاہ کرنے کی زحمت بھی نہ ہوتی۔

(۵) ملاحظہ کے جوابات میں جو مولوی صاحب لکھتے ہیں کہ: "ہم کو اس سے انکار نہیں کہ عالم اجزاء و بمقراطیسی سے بنا ہے، ہم کو یہ بھی تسلیم ہے کہ عالم قدیم ہے، ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مادے کے اجزاء متحرک ہیں اور حرکت مادے کی ذاتیات میں سے ہے، قوانین قدرت سے اجزاء باہم ملے ہیں۔" اس میں ہمیں کلام ہے اس لئے کہ اگر مولوی صاحب کے اس تسلیم کرنے کا اثر انہیں کی ذات تک محدود رہتا تو مضائقہ نہ تھا مگر چونکہ اس کا اثر مسلمانوں پر پڑتا ہے کیونکہ انہوں نے یہ کتاب مسلمانوں کے عقائد میں لکھی ہے اس لئے ہمیں اس میں بحث کرنے کی ضرورت ہے، "الکلام" کی ابتداء انہوں نے جس انداز سے کی ہے اس سے ثابت ہے کہ وہ جدید علم کلام مرتب کر رہے ہیں اور اس میں وہ باتیں لکھیں گے جو قدیم علم کلام کے راز سریتہ ہیں، چنانچہ ماحصل ان کی تقریر کا صفحہ ۲ میں یہ ہے کہ:

جدید علم کلام کا مایہ - خمیر وہی علم کلام

قدیم ہے، ہم اس کی حدودین اور ترتیب جس

حیثیت سے ہوتی چلے اس لحاظ سے اس کو

جدید بھی کہہ سکتے ہیں، اس اجمال کی تفصیل یہ

ہے کہ امام غزالی نے مختلف کتابوں میں تصریح

کی ہے کہ اپنی تصنیفات میں جو باتیں مذکور ہیں وہ اصلی حقائق نہیں ہیں بلکہ عوام کے عقائد محفوظ رکھنے کے لئے ہیں، جیسا کہ جواہر القرآن میں انہوں نے لکھا ہے کہ اس علم میں حقائق ظاہر نہیں کئے جاتے، امام غزالی کی کتابیں شہادت دے رہی ہیں کہ وہی عقائد جن کو کتب کلامیہ میں وہ بڑے زور و شور سے ثابت کرتے ہیں دوسری تصنیفات میں ان کی نسبت لکھ دیتے ہیں کہ ان عقائد کی اصلی حقیقت کچھ اور ہے، خدا کی ذات و صفات و افعال اور قیامت کے متعلق عقائد کو انہوں نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے، لیکن جواہر القرآن میں لکھتے ہیں کہ اصلی حقائق لوگوں کے سامنے بیان کئے جائیں تو ان کی سمجھ میں نہ آئیں اور ان کو نقصان پہونچائیں، اسی پر شاید کسی کو خیال ہوتا کہ یہ تو عوام کی حالت ہے علماء کے سامنے اظہار حقائق میں کیا تامل ہو سکتا ہے؟ اس لئے جنادیا کہ آج کل جو علماء ہیں وہ عوام ہی کے ہم پایہ ہیں، مخاطب صحیح کے لئے بڑی قید یہ لگاتے ہیں کہ دنیا سے اس کو کسی قسم کی غرض نہ ہو

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حقائق اصلی کے ظاہر کرنے پر عوام برہم ہوتے ہیں اس لئے اس منصب کا وہ مستحق ہے جس کو عوام کی کچھ پروا نہ ہو۔ اب جدید علم کلام مرتب کرنے والے کا یہ کام ہے کہ ان بزرگواروں نے جن غرائز کو سر بہ مہر رکھا تھا ان کو وہ وقف عام کر دے۔

لیجئے مولوی صاحب نے ان غرائز میں سے ایک غرض تو کھول دیا کہ اگر خدا کا وجود ہو بھی تو برائے نام ہے، کسی چیز کو اس نے نہیں پیدا کیا، بزرگان دین اسی بات کو عوام الناس سے ڈر کے چھپاتے تھے جس کو مولوی صاحب نے بے خوف و خطر وقف عام کر دیا!! کیا کسی مسلمان کا یہ عقیدہ ہو سکتا ہے کہ ایسے جلیل القدر بزرگان دین نعوذ باللہ ملحد تھے اور جن اسرار و حقائق کو وہ چھپاتے تھے وہ یہی الحادی مسائل تھے!!

علم حقائق اور اس کا انحاء

اس میں شک نہیں کہ بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ عوام الناس کی عقلیں ان کے سمجھنے سے قاصر ہیں، اسی وجہ سے اس قسم کے مسائل کے لئے ایک علم ہی جدا مقرر کیا گیا جس کو علم حقائق کہتے ہیں، اس فن کی مخصوص کتابیں ہیں جیسے "فصوص الحکم" "فتوحات مکیہ" وغیرہ جن کے دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ ہر عالمی تو کیا اکثر علماء بھی اس کو نہیں سمجھ سکتے، اسی وجہ سے بعض علماء نے شیخ محی الدین ابن عربی وغیرہ کی تکفیر کی ہے، اور بمصداق الانسان

عدو لما جھل کے ان کے دشمن ہو گئے! اور خود وہ حضرات بھی یہی کہتے ہیں نحن رجال لا یصل النظر فی کتبنا لکل احد یعنی ہم لوگوں کی کتابیں دیکھنا ہر کسی کو جائز نہیں۔ چنانچہ امام غزالی نے بھی یہی بات لکھی ہے۔

اصل اصول اس علم کا یہ ہے کہ جو آیات و احادیث تشابہات سے ہیں ان میں تاویل نہ کی جائے، اور چونکہ تشابہات ہر کسی کے سمجھ میں نہیں آتے اس لئے متکلمین نے عام فہم کرنے کی غرض سے ان میں تاویلیں کیں، چنانچہ امام غزالی نے بھی جو کتابیں علم کلام میں لکھیں ان کو متکلمین کی طرز پر لکھا اور یہ عذر کر دیا کہ ان کے حقائق ہم یہاں نہیں لکھ سکتے اس کا محل دوسرا علم ہے جس کے سمجھنے کے لئے کئی شروط ہیں اور اعلیٰ درجے کی قابلیت درکار ہے، چنانچہ جو اہل القرآن میں جو امام نے لکھا ہے الکلام صفحہ ۴ میں اس کی عبارت نقل کر کے مولوی شبلی نعمانی صاحب اس کا ترجمہ لکھتے ہیں :

"یہ چاروں علم یعنی علم ذات و صفات و علم افعال و معاد ان کے ابتدائی اور جامع اصول جہاں تک مجھ کو معلوم ہو سکے میں نے بعض تصانیف میں درج کئے، باوجود اس کے کہ فرصت کم اور آفتیں بہت تھیں اور دوست و مددگار کیاب تھے، لیکن ان تصنیفات کو میں نے ظاہر نہیں کیا کیونکہ اکثر لوگ ان کو سمجھ نہیں سکتے اور ان سے ان لوگوں کو نقصان پہونچتا ہے اور مدعیان علم اکثر اسی قسم کے ہیں، ان تصنیفات کو صرف ان لوگوں کے سامنے ظاہر کرنا چاہئے جن کو علم ظاہر میں کمال حاصل ہو چکا ہو اور صفات مذمومہ کے دور کرنے میں اس قدر

کوشش کر چکے ہوں کہ ان کا نفس رام ہو گیا، اور دنیا کی خواہش بالکل باقی نہ رہی ہو، اور طلب حق کے سوا ان کی اور کچھ غرض نہ ہو، ان سب باتوں کے ساتھ ذکی الطبع، خوش فہم، حدید الذہن اور سلیم الطبع ہوں، جس کے ہاتھ میں یہ تصنیف پڑ جائے اس پر حرام ہے کہ کسی شخص کے سامنے اس کو ظاہر کرے بجز ایسے شخص کے جس میں یہ تمام صفات جمع ہوں۔"

امام صاحب نے جو فن حقائق کے مطالعے کی اتنی شرطیں لگائیں اور اس کی وجہ ہر معمولی آدمی نہیں جان سکتا اس کے لئے بھی اعلیٰ درجے کی طبیعت اور علم درکار ہے، بوعلی سینا جیسا نازک طبع حکیم ہو تو اس کا اور اک کر سکے، دیکھئے اشارات میں ابن سینا نے اسی سے متعلق کئی جزیں بحث کی ہے اور بدلائل عقلیہ ثابت کیا کہ ان امور کے اور اک کے لئے زہد، ریاضت، طبع سلیم اور حدت ذہن وغیرہ شروط ہیں، انشا۔ اللہ تعالیٰ اس کا ترجمہ آئندہ کسی موقعے میں ہدیہ۔ ناظرین کیا جائے گا۔

مولوی شبلی صاحب نے امام غزالی کی تقریر سے یہ مطلب نکالا کہ اس قسم کے مسائل کہ خدا کسی چیز کا خالق نہیں اور خلاف عادت کوئی چیز خواہ معجزہ ہو یا کہ کرامت کسی نبی یا ولی کے ہاتھ پر ظاہر نہیں کر سکتا وغیرہ وغیرہ مسلمانوں کے سمجھ میں نہیں آسکتے اس لئے ان کو چھپانے کی ضرورت تھی! مگر مولوی صاحب نے اس پر غور نہیں کیا کہ امام نے حقائق سمجھنے کے لئے شرط لگائی ہے کہ علم ظاہری میں کمال ہو۔ مولوی صاحب جو ان سر پہ ہر مسائل کو بیان کر رہے ہیں ان کے لئے تو جاہل محض ہونا شرط ہے جس میں دلیل طلب کرنے

کی بھی صلاحیت نہ ہو، جیسا کہ مولوی صاحب لکھتے ہیں؟ "مادے کی نسبت یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے، علوم جدیدہ نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ مادے کے ساتھ حرکت بھی قدیم ہے۔" کہنے ایسا کون عالم ہوگا جو صرف اس قول پر کہ علوم جدیدہ میں مادے کی قدامت ثابت ہو گئی ہے اپنے خدا کو چھوڑ بیٹھے اور دین کو رخصت کر دے، اور یہ بھی نہ پوچھے کہ کس دلیل سے ثابت ہوا؟ ایسی تصدیق کے لئے تو اعلیٰ درجے کا جہل ہونا چاہئے۔ امام صاحب نے جو شرط لگائی ہے کہ صفات مذمومہ کے دور کرنے میں اتنی کوشش کرے کہ نفس رام ہو جائے، مولوی صاحب کے مسلک پر اس کی کیا ضرورت؟ مولوی صاحب جو حقائق بیان کرتے ہیں اس کے لئے یہ شرط مناسب ہے کہ: صفات مذمومہ کے حاصل کرنے میں کوشش کرے اور یہ ملکہ پیدا کرے کہ جس کلام کو چاہے کم و زائد کر کے اس سے ایسی بات بنالے کہ اس کے قائل کے حاشیہ۔ خیال میں بھی نہ ہو، اور جہاں تک ہو سکے حیا۔ سے تعلق کم ہونا چاہئے تاکہ سمجھنے والوں کے مقابلے میں آنکھ بھی نہ تھپکے۔ اور امام صاحب نے جو یہ شرط لگائی ہے کہ دنیا کی بالکل خواہش باقی نہ رہی ہو اس کی کیا ضرورت؟ مولوی صاحب جو حقائق بیان کر رہے ہیں وہ تو دنیا حاصل کرنے کے اعلیٰ درجے کے ذریعے ہیں کیونکہ جب خدا خالق ہی نہیں تو پھر اس کا کسی پر حق ہی کیا جو ربوا وغیرہ اسباب ترقی دنیوی اور عیش و عشرت سے منع کرے اور عبادت سے محنت شاقہ کا حکم فرمائے؟ اتنی آسانی کرنے والے مقتدا جب کسی قوم کے ہاتھ آجائیں تو کیا ممکن ہے کہ وہ ان کا احسان نہ مانے اور کچھ ان کے بھیشت نہ چڑھائیں۔

پھر امام صاحب نے جو کتابیں حقائق میں لکھی ہیں ان کو بھی دیکھ لیتے کہ کہاں خالقیت وغیرہ کا انہوں نے انکار کیا ہے ؟! آخر امام صاحب کی اکثر تصانیف رائج ہیں، اگر ان کی یہ مراد ہوتی تو کسی کتاب میں تو ان آزادیوں کی طرف اشارہ ہوتا، فی الواقع مولوی صاحب نے نہایت جدت طبع سے کام لیا کہ جس بات سے اہل اسلام امام کے تقدس اور خدا شای پر استدلال کرتے تھے اسی کو انہوں نے الحاد کا قرینہ بنا دیا۔

ایک واقعہ حسب حال :

ابو رحمان خوارزمی نے المآثر الباقیہ عن القرون الخالیہ میں لکھا ہے کہ : "یوذاسف جس نے بادشاہ ٹھہورٹ کے زمانہ میں ہندوستان آکر نبوت کا دعویٰ کیا تھا اور دراصل وہ ستارہ پرست تھا اس نے ابراہیم علیہ السلام کی نسبت یہ تہمت لگائی کہ وہ ستارہ پرست تھے، اور یہ قرینہ قائم کیا کہ اتفاقاً ان کے قلعہ میں "برص" نمودار ہوا، چونکہ اس زمانے میں برص والے کو نجس سمجھ کر اس سے مخالفت نہیں کرتے تھے اس لئے انہوں نے اپنے قلعہ کو قطع کر ڈالا یعنی اپنی ختنہ کی، پھر جب کسی بت خانے میں حسب عادات گئے تو بڑے بت سے آواز آئی کہ اے ابراہیم تم ایک عیب کی وجہ سے ہمارے پاس سے چلے گئے تھے اب دو عیب لے کر آئے ہو چلو ہمارے پاس سے نکلو پھر یہاں کبھی نہ آنا ایسے سن کر ان کو غصہ آیا اور اس بت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور مذہب بھی چھوڑ دیا، اس کے بعد ان کو اپنے فعل پر مذمت ہوئی اور چاہا کہ اپنے پیٹے کو مشتری کے لئے ذبح کریں کیونکہ اس زمانے میں دستور تھا کہ ایسے موقعہ میں اپنی اولاد کو ذبح کرتے تھے، جب مشتری کو ان کو بچی توبہ کی صداقت معلوم

ہو گئی تو ایک دنیہ ان کے فرزند کے عوض میں دے دیا۔" مسئلہ "ختنہ" اور "بت شکنی" اور "ذبح فرزند" جو کتب سماویہ سے ثابت ہے سب بجائے خود بحال رکھا مگر صرف پیرایہ بدل کر ابراہیم علیہ السلام کو اپنے ہم خیال ستارہ پرست قرار دے دیا !! اسی طرح مولوی شبلی نعمانی صاحب نے بھی امام غزالی وغیرہ کو اپنے ہم خیال بنالیا اور ان پر اپنی فضیلت بھی ثابت کر دی کہ وہ لوگ عوام سے ڈر کر الحادیہ عقائد چھپاتے تھے ہم نے عوام کی کچھ پردانہ کی۔

(۶) مولوی صاحب اکثر لفظ "قانون قدرت" کا استعمال کرتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ کا جلانا مثلاً قانون قدرت ہے، جس سے دل خوش ہو جاتا ہے کہ مولوی صاحب بھی خدا کی قدرت کے قائل ہیں، مگر دراصل اس لفظ سے "قانون فطرت" ان کی مراد ہوتی ہے جس کے حکم و فلاسفر قائل ہیں۔ چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں : "پروفیسر لیتیا کہتا ہے کہ جن اسباب نے کائنات کو پیدا کیا ہے وہ خود کائنات میں موجود ہیں اور ان سے الگ نہیں اور انہیں اسباب کو ہم قوانین فطرت سے تعبیر کرتے ہیں، ایک مشہور پروفیسر کہتا ہے کہ قوانین فطرت اور خدا ان دونوں میں سے ہم کو صرف ایک کی ضرورت ہے۔" مولوی صاحب کی تحقیق سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان کے نزدیک خداے تعالیٰ نہ مادے کا خالق ہے نہ صور نوعیہ کا نہ ان کے لوازم کا تو اب خدا کی قدرت کی ضرورت ہی کیا رہی ؟! البتہ ان کو اس تقدیر پر قوانین فطرت کہہ سکتے ہیں جن کے قائل حکما ہیں، مگر مولوی صاحب نے دیکھا کہ یہ ایک خوش کن لفظ ہے اس لئے مصطلح اس کا استعمال کرتے ہیں۔

خدا کے اثبات پر مولوی شبلی نعمانی کی دلیل :

(۶) مولوی صاحب کسی مصطلح کے لحاظ سے بڑی ہمت کر کے اس مقام میں مسلمانوں کی طرف سے حکمت جدیدہ کے مقابلے میں کھڑے ہوئے، چنانچہ لکھتے ہیں: "میٹریالسٹ کہہ سکتا ہے کہ: مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادے کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت پیدا ہو گئے، لیکن وہ اس بات کی وجہ نہیں بتا سکتا کہ ان سینکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں قوانین قدرت میں یہ توافق و تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہوگا جس کی کوئی نظیر نہیں پیش کی جاسکتی، یہی بالاتر قوت جو تمام قوانین قدرت پر حاکم ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے، یہی معنی ہیں قرآن مجید کی اس آیت کے ولہ اسلم من فی السموات و الارض صلوعاً و کرحاً۔" حاصل یہ کہ مادہ خود بخود پیدا ہو گیا، اس کی حرکت خود بخود پیدا ہو گئی، امتزاج خود بخود پیدا ہو گیا، صور نوعیہ خود بخود پیدا ہو گئیں، اور قوانین فطرت یعنی ان کی خاصیتیں خود بخود پیدا ہو گئیں اب اللہ صاحب کا یہی بالائی کام رہے گا کہ توافق و تناسب کی نگرانی کریں!!۔ کفار نے فرشتوں کو خدا کی بیٹیاں قرار دے کر اپنے لئے بیٹے پسند کئے تھے اس پر خدا نے تعالیٰ نے فرمایا تِلْكَ اِذَا قَسَمَ ضِیْرُیٰ جس کا ترجمہ لکھا ہے کہ (یہ بھونڈا بانہا ہے) یہاں تو مولوی صاحب نے خدا نے تعالیٰ کا حصہ عالم بالا ہی پر رکھ دیا اور اس طرح تقسیم کی کہ:

از فرش خانہ تا بلبِ بام ازان من وز بام خانہ تا بہ ثریا ازان تو

یہ بات کچھ میں نہیں آتی کہ توافق و تناسب اور اتحاد کے پیدا کرنے میں خدا کی ضرورت کیوں ہوئی؟ بقول پروفیسر مذکور قوانین فطرت سب کام خود چلا لیتے ہیں پھر خدا صاحب کو تکلیف دینے کی کیا ضرورت؟ اور مولوی صاحب کی یہ دلیل بھی اس کی مؤید ہے جو لکھتے ہیں: "کہ اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام کام قوانین قدرت یا لائف نیچر پر قائم ہے لیکن یہ قوانین الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں بلکہ یہ سب ایک دوسرے کے موافق مناسب اور معاون ہیں اور ان میں باہم اس قدر تناسب اور ربط ہے کہ ایک چھوٹی سی چیز کے پیدا کرنے میں کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں ایک کم زور سے کم زور گھانس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک، ہوا پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثل آفتاب و مہتاب وغیرہ کے افعال و خواص اس کے پیدا کرنے میں مشارکت اور توافق کو عمل میں لائیں۔" اس سے خود ظاہر ہے کہ سب قوانین فطرت مل کر کام چلا لیتے ہیں، پانی کی فطرت میں داخل ہے کہ خاک کے اجزاء کے ساتھ مل کر غذا پہنچائے، آفتاب رطوبات کو خشک کرے، چاند رطوبت پیدا کرے، علیٰ ہذا القیاس ہر ایک اپنا اپنا کام بحسب فطرت کرے گا۔ اب جو مولوی صاحب پوچھتے ہیں کہ ان قوانین قدرت میں اتحاد و توافق اور تناسب کہاں سے آیا؟ سو اس کا جواب میٹریالسٹ آسانی سے دے گا کہ جہاں سے مادہ اور اس کی حرکت آئی تھی یہ اتحاد بھی وہیں سے آگیا۔ ایک محل مثلاً گھانس میں جب ہر ایک قوت اپنا عمل کرے گی تو اس کا روکنے والا کون ہے؟ بالضرور ان کے آثار اس محل میں موجود ہو جائیں گے اور اسی کا نام اتحاد وغیرہ ہوگا، علیحدہ اتحاد وغیرہ پیدا کرنا مقصود ہے۔ اور

جو یہ لکھتے ہیں کہ توافق و اتحاد پیدا ہونا ان قوانین کی خاصیت نہیں، اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا نے ان کو پیدا کیا تو میٹریالٹ یہ پوچھے گا کہ اگر اتحاد وغیرہ پیدا نہ کرتا تو کیا اس سے گھانس میں مثلاً پانی، خاک، ہوا وغیرہ کی تاثیرات عمل نہ کرتے؟ اگر مولوی صاحب اس کے قائل ہو جائیں تو میٹریالٹ کہے گا کہ کیا خدا صاحب کی بھی اتنی قدرت ہوئی کہ قوانین فطرت کو روک سکیں حالانکہ یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ قوانین فطرت کسی کے روکے نہیں رک سکتے؟ ادنیٰ تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اتحاد و توافق وغیرہ اس موقع میں فرضی چیزیں ہیں، اس لئے کہ جب ہر چیز اپنا پورا پورا عمل کرے تو اس سے ان امور کا امتزاج خود بخود ہو جائے گا، مثلاً مٹی جب گھانس کی غذا بن جائے تو یہ خیال کیا جائے گا کہ ان دونوں میں خود اتحاد ہو گیا، یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان دونوں میں پہلے خدا نے اتحاد پیدا کیا۔ اسی طرح پانی نے مٹی کو جب رقیق بنایا تو یہ کہا جائے گا کہ پانی معاون اور موافق ہوا، اور یہ سب قوانین فطرت ہیں پھر خدا صاحب کے فعل کو اس میں دخل ہی کیا۔

ایک قوت کا نام خدا ہے؟

پھر بڑے آب و تاب سے مولوی صاحب نے ثابت کیا تو یہ کیا کہ خدا ایک قوت کا نام ہے۔ میٹریالٹ کہے گا کہ ایسے خدا تو بہت سارے ہیں جیسے قوت برقی مقناطیسی اور کشش وغیرہ جو تمام عالم میں پھیلی ہوئی ہیں۔ مقصود اصلی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب میٹریالٹ قہقہہ لگا کر آسانی سے اس کا جواب دے دے گا تو مولوی شبلی صاحب مسلمانوں سے صاف کہہ دیں گے کہ: بھائیو! ہم نے تو ایک فرضی خدا ٹھہرایا تھا اور اس کے لئے ایک کام بھی تجویز

کیا تھا مگر کیا کریں کہ میٹریالٹ اس کو بھی نہیں مانتا۔ تعجب نہیں کہ ایسے جواب کی پہلے سے تمہید کی ہو جو لکھتے ہیں: "ان دلائل میں (جو ممکنین نے خداے تعالیٰ کے اثبات وجود پر قائم کئے ہیں) ایک بڑا نقص یہ ہے کہ ان سے اگر خدا کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو اس کا فاعل باختیار ہونا ثابت نہیں ہوتا، ان دلائل سے صرف ایک علت العلل کا وجود ثابت ہوتا ہے لیکن علت کے لئے یہ لازمی نہیں کہ اس سے معلول بہ ارادہ اور اختیار صادر ہو، آفتاب روشنی کی علت ہے لیکن آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ ہے بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے"۔ مادیین کا بھی مقصود یہی ہے کہ علت العلل مادہ ہے جس کو نہ علم ہے نہ ارادہ اور مولوی صاحب بھی خدا کے وجود کے قائل ہوئے تو اسی شرط پر کہ نہ اس کو ارادہ ہو نہ اختیار بلکہ جس طرح آفتاب سے روشنی بغیر علم و ارادے کے صادر ہوتی ہے اس خداے جعلی سے بھی معلول صادر ہوا جس کا مطلب کھلے لفظوں میں یہ ہوا کہ خدا وہی مادہ ہے جس کے حکماء قائل ہیں۔

مولوی صاحب اس بحث سے پہلے صفحہ ۷ میں لکھ چکے ہیں کہ: "تمام دنیا میں ایک غل جھگ گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور فلسفہ جدیدہ نے مذہب کی بنیاد متزلزل کر دی ہے، فلسفہ اور مذہب کے محرکہ میں ہمیشہ اس قسم کی صداۓ بلند ہوتی رہتی ہیں اور اس لحاظ سے یہ کوئی نیا واقعہ نہیں لیکن آج یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ فلسفہ قدیمہ قیاسات اور ظنیات پر مبنی تھا اس لئے وہ مذہب کا استیصال نہ کر سکا بخلاف اس کے فلسفہ جدیدہ تمام تر تجربہ اور مشاہدے پر مبنی ہے اس لئے مذہب کسی طرح اس کے مقابلے میں جانبر نہیں ہو سکتا۔"

اس تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مولوی صاحب نے دیکھا کہ آخر مذہب کا استیصال ہونے ہی والا ہے اس کی ابتدا کر دی جائے تو باعث نیک نامی ہے، اور اس کتاب کو سنگ بنیاد قائم کر دیا، ہر چند آگے چل کر فلسفہ جدیدہ میں بھی کچھ کلام کیا مگر وہ بھی ایسا ہی ہے جیسے خدا کے قائل ہو کر اس کے ذمے فصول کام لگائے جن سے سمجھنے والے خود سمجھ جائیں کہ ایسے کاموں کے لئے خدا کی کچھ ضرورت نہیں۔

اب اہل اسلام سمجھ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کا مرنا جینا حق تعالیٰ کی خالقیت اور توحید پر تھا، مولوی صاحب نے ہم اللہ کے ساتھ ہی اس کا تو خاتمہ کر ڈالا۔ اب رہے مسائل نبوت وغیرہ سو اسی پر قیاس کر کے خیال کر سکتے ہیں کہ ان کا کیا حشر ہوگا :

سالے کہ نکو ست از بہارش پیدا است
چونکہ مولوی صاحب "شمس العلماء" ہیں اور یہ کتاب یعنی "انکلام"

مسلمانوں کے عقائد میں لکھی ہے اس میں نبوت، قیامت، جنت، دوزخ کے نام ضرور لیں گے کیونکہ مسلمانوں کی بول چال میں یہ الفاظ مستعمل ہیں مگر ان کی حقیقت اسی قسم کی ہوگی جیسے یوڈاسف نے ابراہیم علیہ السلام کی بت شکنی اور ذبح فرزند اور تختہ وغیرہ کی حقیقت بیان کر کے حتماء کی نظروں میں ان کو بت پرست اور ستارہ پرست ثابت کر دیا تھا۔ ہم نے اپنا فرض منصبی ادا کر دیا، اس پر بھی اہل اسلام "انکلام" کو اسلامی کتاب سمجھیں تو مختار ہیں و ما علینا الا البلاغ •

(۸) مولوی صاحب صفحہ ۴۰۲ میں لکھتے ہیں کہ: "خدا کے ثبوت کے

جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ خدا کا وجود نہ ہو تو سلسلہ غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا، لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

عدم متناہی کا ابطال :

حکماء اور متفکمین نے ابطال عدم متناہی پر بہت سے دلائل قائم کئے ہیں جن کا ذکر موجب تطویل ہے، بمناسبت مقام ایک دلیل یہاں لکھی جاتی ہے : لفظ "غیر متناہی" عموماً زبان خاص و عام پر جاری ہے جس کو موقع بے موقعہ لوگ استعمال کیا کرتے ہیں، اگر گہری نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو کہ اس کا مصداق خارج میں پایا جانا محال ہے بلکہ اس کا تصور بھی ممکن نہیں، دیکھئے ہندی میں مراتب اعداد زیادہ سے زیادہ وہ سنکھ مشہور ہیں اگر اجمالی نظر سے وہ سنکھ خیال کئے جائیں تو وہ بھی متناہی ہوئے، غیر متناہی کے لئے اس سلسلے کو بڑھانے کی ضرورت ہوگی، پھر اگر کروڑ وہ سنکھ کہیں تو وہ بھی متناہی ہیں اس کے بعد بھی سلسلہ عدد باقی ہے، غرض کہ کروڑ ہا سال بھی نظر اجمالی سے کروڑ ہا عدد خیال میں زیادہ کرتے جائیں تب بھی وہ سلسلہ ختم نہ ہوگا۔ اس سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ غیر متناہی کا واقعی تصور ہو ہی نہیں سکتا۔ اب علل و معلومات کے سلسلے میں غور کیجئے کہ وہ غیر متناہی ہو سکتا ہے یا نہیں۔

پہلے علت و معلول کے معنی معلوم کرنے کی ضرورت ہے تاکہ مضمون سمجھنے میں آسانی ہو، علت وہ ہے کہ جس کے وجود کے ساتھ ہی دوسری شے (یعنی اس کے معلول) کا وجود ضروری ہو، مثلاً آگ کپڑے کو لگ جانا علت ہے اور کپڑے کا جلنا معلول، اس سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ آگ کپڑے کے

جلنے کی علت نہیں کیونکہ آگ مدتوں چولھے میں رہتی ہے اور کپڑا نہیں جلتا اس لئے ہم آگ کو علت نہیں کہتے بلکہ اس کا کپڑے کو لگ جانا علت ہے اور کپڑے کا جلنا معلول۔ اس سے ظاہر ہے کہ معلول موقوف اور علت موقوف علیہ ہے، یعنی جب تک علت کا وجود نہ ہو معلول کا وجود محال ہے۔ اب مثال کے طور پر ہم ایک سلسلہ فرض کرتے ہیں: ا، ب، ج، د، ہ، و۔ اس میں "ا" علت ہے اور "ب" معلول اور وہی "ب" علت ہے اور "ج" معلول پھر "ج" علت اور "د" معلول۔ علیٰ ہذا القیاس ہ، و،۔

اس سلسلے میں دو لحاظ ہوسکتے ہیں، پہلا "ا" سے "و" تک دوسرا "و" سے "ا" تک۔ پہلا سلسلہ علتوں کا ہے دوسرا معلولوں کا۔ چونکہ علت و معلول میں تضاد ہے کہ جس حیثیت سے کوئی چیز علت ہو اس حیثیت کے لحاظ سے معلول نہیں ہوسکتی، مثلاً جس اعتبار سے معلول ہے اسی اعتبار سے علت نہیں ہوسکتی، اس لئے ان دونوں سلسلوں میں ہر ایک سلسلہ مستقل سمجھا جائے گا۔ ہر چند ب، ج، د، ہ میں ہر ایک پر علت بھی صادق آتی ہے اور معلول بھی مگر جس سلسلے میں علتیں ہیں معلولیت کا لحاظ نہیں، اور نہ جس حیثیت سے وہ علتیں ہیں معلول ہوسکتے ہیں۔ غرض کہ علتوں کا سلسلہ "ا" سے شروع ہو کر "و" پر ختم ہوتا ہے کیونکہ "و" کسی کی علت نہیں فرض کیا گیا، اور معلولوں کا سلسلہ "و" سے شروع ہو کر "ب" پر ختم ہو گیا اس لئے کہ معلول اول وہی ہے اور "ا" کسی کا معلول نہیں۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں "ا" فقط علت ہے معلول نہیں، اور "و" صرف معلول ہے علت نہیں۔

اب غور کیجئے کہ یہ سلسلہ اگر مستقبل (یعنی ابد) کی جانب لیا جائے تو

غیر تنہا ہی کے معنی یہ ہوں گے کہ: جو معلول ہوگا وہ صرف معلول ہی نہ ہوگا بلکہ کسی کی علت بھی ہوگا جس سے سلسلہ تنہا ہی نہ ہوگا کیونکہ علت کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے، یہ گفتگو ابد کی جانب تھی اس میں کوئی محال لازم نہیں آتا۔

اب ماضی (یعنی ازل) کی جانب یہ سلسلہ غیر تنہا ہی فرض کیجئے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو علت ہوگی وہ کسی دوسرے کی معلول بھی ہوگی یعنی علت محض نہ ہوگی، کیونکہ اگر علت محض ہو اور معلول نہ ہو تو سلسلہ وہیں ختم ہوجائے گا اور غیر تنہا ہی نہ ہوگا۔ یہاں ہر علت کا معلول ہونا اس وجہ سے فرض کیا جا رہا ہے کہ اس سلسلے میں ہم معلول سے علت کی جانب ازل کی طرف جا رہے ہیں جس طرح سلسلہ سابقہ میں ابد کی جانب علت سے معلول کی جانب جا رہے تھے۔ غرض کہ عدم تنہا ہی ابد کی جانب لیں تو ہر معلول کو علت فرض کرنا لازم ہے اور ازل کی جانب فرض کریں تو ہر علت کا معلول ہونا ضروری نہ ہوگا۔ معلول کا حال ابھی معلوم ہوا کہ اس کا وجود بغیر اس کی علت کے وجود کے محال ہوتا ہے، تو اب اس ازلی سلسلے پر عقلی نظر ڈالنے تو معلوم ہوگا کہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس کا وجود محال ہے جب تک اس کی علت کا وجود نہ ہو، پھر جب اس سلسلہ ازلی کے آخر میں کوئی موجود ایسا نہ ہو جو علت محض ہے تو معلولوں کا پورا سلسلہ محالوں کا مجموعہ ہوگا!! اس لئے کہ جس درجے میں کوئی معلول فرض کیا جائے اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ بغیر علت کے محال ہے۔ اس نظر عقلی سے صاف ظاہر ہے کہ بغیر علت محض کے جو کسی کی معلول نہ ہو اس ازلی سلسلے کا وجود ممکن نہیں۔ بخلاف اس کے اس سلسلے میں انتہائی

علت جو علت محض ہوگی بالذات موجود ہو تو وہ تمام سلسلہ واجب بالغیر ہو جائے گا، کیونکہ ہر علت علت تامہ فرض کی جا رہی ہے جس کے وجود کے بعد معلول کا وجود ضروری اور واجب ہے۔ اب دیکھئے کہ آخری علت یعنی علت محض جس کو "علت العلل" کہتے ہیں اگر ثابت نہ کی جائے تو تمام سلسلہ عالم محال ہو جاتا ہے حالانکہ اس کا وجود بدیہی ہے!! اب کہئے کہ اس سے بڑھ کر غیر تنہا ہی کے ابطال پر اور کیا دلیل چاہئے۔ اس تقریر سے مولوی صاحب کے اس اعتراض کا جواب بھی ہو گیا (جو متکلمین کی دلیل حدوث عالم میں کلام کر کے صفحہ ۳۲۰ میں لکھتے ہیں) کہ: "جب زمانہ غیر تنہا ہی ہے تو سلسلے کا قدیم ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ سلسلہ غیر تنہا ہی بالذات محال ہے اس کو زمانے سے کوئی تعلق نہیں۔"

متکلمین نے حدوث عالم پر جو دلیل قائم کی ہے اس کو مولوی صاحب نقل کر کے لکھتے ہیں کہ: "متکلمین نے اور بھی بہت سی دلیلیں قائم کی ہیں مگر سب کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ سلسلہ غیر تنہا ہی کا محال ہونا ثابت کیا جائے۔" الحمد للہ کہ وہ حسب مراد مولوی صاحب ثابت ہو گیا اور متکلمین کی کل دلیلیں صحیح اور مسلم ہو گئیں۔

مولوی صاحب صفحہ ۳۲۰ میں لکھتے ہیں: "غیر تنہا ہی کے محال ہونے پر علماء اور متکلمین نے بہت سی دلائل قائم کی ہیں لیکن وہ تمام اس صورت میں جاری ہوتی ہیں جب یہ مانا جائے کہ سلسلہ مرتب موجود ہے، لیکن منکرین خدا غل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ ہر علت فنا ہو کر اس کے بجائے دوسری آجاتی ہے۔" اس دلیل سے ثابت ہوگا کہ ابدی سلسلہ غیر تنہا ہی ممکن ہے، جیسا کہ مثال مذکور سے بھی واضح ہے کہ "۱" علت "ب" ہے اور "ب" علت

"ج"، تو "ج" کے وجود میں "۱" کو کوئی دخل نہیں اس لئے کہ اس کی علت "ب" ہے تو "ج" کے حق میں "۱" کا حکم بالکل مفتی ہے۔ اور ابد کی جانب غیر تنہا ہی ہونا ہمارا عین مدعا ہے مگر اس سے منکرین خدا کچھ فائدہ نہیں اٹھا سکتے اس لئے کہ ہر علت فنا تو جب ہوگی کہ موجود بھی ہو سکے، اور ابھی معلوم ہوا کہ ازل کی جانب سلسلہ غیر تنہا ہی فرض کیا جائے تو اس کا وجود ہی محال ہے۔ (۹) مولوی شبلی صاحب نے مسلمانوں کا دل خوش کرنے کے لئے

کسی دوسرے مقام میں ایک دلیل خدا کی خالقیت پر صفحہ ۳۸ میں قائم کی ہے کہ: "عالم کامل مرتب اور مستمر النظام ہے، اور جو چیز ایسی ہوگی وہ خود بخود پیدا نہیں ہوگی ہوگی بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے اس کو پیدا کیا ہوگا۔" دراصل ایڈک نیوٹن صاحب کی تقریر نے مولوی صاحب کو اس تحریر پر جرات دلائی چنانچہ ان کا قول صفحہ ۳۸ میں نقل کرتے ہیں کہ: "کائنات کے اجزاء میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان و مکان کے جو ترتیب اور تناسب ہے وہ ممکن نہیں کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جاسکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم و صاحب اختیار ہے۔" مولوی صاحب نے دیکھا کہ جب خود اسحاق نیوٹن صاحب ایک ذات کے ماننے کی اجازت دے رہے ہیں اور یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ وہ صاحب علم و صاحب اختیار ہے تو اب اس کے ماننے میں چنداں مضائقہ نہیں، مگر اس سے مسلمان خوش نہیں ہو سکتے جب تک مولوی صاحب یہ نہ فرمائیں کہ خدائے تعالیٰ نے مادہ اور صورت اور اس کے کل لوازم و عوارض کو اپنی قدرت اور اختیار سے پیدا کیا۔ اس لئے کہ قدرت و اختیار اور پیدا کرنے کے معنی میں بہت کچھ گنجائش ہے، نیوٹن صاحب ترتیب و تناسب

اجزاء عالم کی تعریف کر کے اس کے لئے خدا کی ضرورت اور اس کی قدرت و اختیار ثابت کرتے ہیں، اس سے مطلب وہی ہے جس کے مولوی شبلی صاحب قائل ہیں کہ قدرت و اختیار صرف متناسب و اتحاد اور توافق میں ہے کسی چیز کے پیدا کرنے میں اس کو کوئی دخل نہیں۔ البتہ نیوٹن صاحب ایک بات میں مسلمانوں کے موافق ہو گئے کہ خدائے تعالیٰ کی اولیت کو مان لیا اور تصریح کی کہ وہ سب سے اول ہے، مگر مولوی صاحب پر میٹریالسٹ کی کچھ ایسی ہیبت طاری ہے کہ اس باب میں نیوٹن صاحب کی بات بھی نہیں مانتے، چنانچہ صاف لکھتے ہیں کہ: "ہم کو اس سے انکار نہیں کہ عالم اجزاء دیمقراطیسی سے بنا ہے ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے۔" عالم اور اجزاء دیمقراطیسی کے قدیم ہونے کا مطلب ظاہر ہے کہ خدا جب سے ہے یہ اجزاء بھی موجود ہیں یعنی خدا کا وجود ان سے پہلے نہیں۔

الحاصل بعض حکماء نے جو صرف اپنی رائے اور تخیل سے کہہ دیا کہ اجزاء دیمقراطیسی قدیم ہیں اور ان ہی نے عالم کو پیدا کیا، مولوی صاحب کو اس کا ایسا یقین ہو گیا جیسے کسی سچے مسلمان کو خدائے تعالیٰ کی ذات اور اس کے کلام کا یقین ہوتا ہے، اور دلیل تک نہیں پوچھی کہ ان کو کس نے دیکھا ہے اور ان کے قدیم ہونے کی حالت کیونکر معلوم ہوئی۔ حکمت جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ جو چیز محسوس نہ ہو اگر خدا بھی ہو تو نہ ماننا چاہئے ایک خدا جس کے وجود اور قدم پر تقریباً ہر ملت و قوم گواہی دے رہی ہے اور خود حکماء نے بھی دلائل قائم کئے ہیں، اس کے ماننے میں تو یہ دشواریاں ہو رہی ہیں کہ کیسی ہی دلیل پیش ہو مولوی صاحب کچھ نہ کچھ احتمال اس میں قائم کر دیتے ہیں، پھر

لتنے قدیم اجزاء دیمقراطیسی جن کا حد و شمار نہیں ان کے وجود اور خالق ہونے پر ایسی کون سی دلیل قائم ہو گی جس میں چون و چرا کی بھی گنجائش مولوی صاحب کو نہ ملی؟ اکاش وہ دلیل بیان فرما دیتے تاکہ مسلمانوں کو اس میں غور و فکر کرنے کا موقع ملتا، اور اس عبارت سے کہ "حکمت جدیدہ میں اجزاء دیمقراطیسی کا قدم ثابت ہو چکا ہے" رسمی مسلمانوں پر جو ہیبت طاری ہو گئی ہوئے نہ پاتی۔ بہر حال اجزاء مذکورہ میں غور و تامل کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا ان سے عالم پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اجزاء دیمقراطیسی کی طرف توجہ کیوں ہوئی؟

قبل اس کے کہ اس میں بحث کی جائے، یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان اجزاء کی طرف توجہ کیونکر ہوئی؟ حالانکہ ان کو نہ کسی نے دیکھا نہ دیکھ سکتا ہے، باوجودیکہ اس زمانے میں اس قدر طاقتور کلاں بینیں (Microscope) تیار ہوئی ہیں کہ پانی کے ایک ایک قطرے میں کئی کروڑ جاندار دکھائی دیتے ہیں مگر حکماء نے اقرار کر لیا ہے کہ ہنوز اس میں ایسے جانور بھی موجود ہیں جن کے دکھانے کی صلاحیت موجودہ کلاں بینوں میں نہیں۔ اب غور کیجئے کہ وہ جانور آخر جانور ہی ہیں، دل و دماغ جگر وغیرہ کل اعضاء جانداروں کے ان میں موجود ہوں گے اور ان اعضاء کی ترکیب انہیں اجزاء دیمقراطیسی سے ہو گی، پھر یہ بھی نہ ہوگا کہ ہر عضو بسیط ہو یعنی ایک ہی ایک جز دیمقراطیسی ہو کیونکہ ہر جز کی خاصیتیں اور وضع و ترکیب جدا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر عضو متعدد اجزاء سے مرکب ہے۔ اب کہئے کہ ان موجودہ کلاں بینوں سے جب وہ (Micro Life) جانور ہی نظر نہیں آتے تو ان کے اعضاء کہاں؟ پھر

ان اعضاء کی ترکیب جن اجزاء سے ہے ان کو دیکھنے کی کیا صورت؟ جب ان طاقتور آلات و ادوات سے اجزاء دیکھنا اس زمانے میں بھی محال ہو تو پتھر دیکھنا جس کے حاشیہ خیال میں بھی نہ تھا کہ ایک پانی کے قطرے میں کروڑہا جانداروں کا وجود ہے تو پھر ان اجزاء کو کیونکر دیکھ سکتا تھا جس سے ان جانوروں کے اعضاء مرکب ہوئے ہیں؟ غرض کہ یہ تو ممکن ہی نہیں کہ (Micro Biology) کے ان اجزاء کو اُس زمانہ میں کسی نے دیکھا ہو پھر کیونکر ذہن ان کے طرف منتقل ہوا؟

ہر قیاس کا صحیح ہونا ضروری نہیں :

بات یہ ہے کہ آدمی اپنے معلومات میں قیاس سے کام لیتا رہتا ہے ، چنانچہ بعض حکماء نے جب دیکھا کہ ہمیشہ موجودات وجود میں آتے رہتے ہیں تو اس پر قیاس کر کے بلا دلیل کہہ دیا کہ اسی قسم کا حال گزشتہ زمانوں میں رہا جس سے کوئی زمانہ خالی نہیں اس وجہ سے عالم قدیم ہے ۔ اسی طرح جب دیکھا کہ جو چیز ہم بناتے ہیں اس کے لئے مادہ فراہم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً ہانڈی بنائی جائے تو اس کے لئے کیچڑ کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کا مادہ ہے ، بس اسی پر قیاس کر کے کہہ دیا کہ عالم کے لئے بھی مادے کی ضرورت ہے ۔ مگر ہر قیاس صحیح نہیں ہوا کرتا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جنس ، ایک نوع ، ایک صنف کے افراد میں اتنا تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے کہ گویا ایک فرد کو دوسرے سے کچھ تعلق ہی نہیں ۔ ایک شخص کثیر الاولاد ہوتا ہے دوسرا عقیم ، ایک نہایت تیز نظر ہوتا ہے دوسرا ماور زاد نابینا ، ایک مجموعہ کمالات ہوتا ہے دوسرا پراپا نقص ، ایام طفولیت کے لوازم و آثار وہ ہوتے ہیں جو جوانی اور

بڑھاپے میں نہیں ، غصے کی حالت کی جو کیفیات ہیں وہ رضا کی حالت میں نہیں ایک ملک میں اقسام کے معدنیات و نباتات اور حیوانات ہوتے ہیں جو دوسرے ملک میں نہیں ہوتے ، ہر ایک موسم کے لوازم و آثار وہ ہیں جو دوسرے میں نہیں پائے جاتے ۔ غرض کہ مکان و زمان اور مزجہ وغیرہ کے اختلاف سے جو جداگانہ آثار و حالات اور اشیاء پیدا ہوتے ہیں وہ کسی پر پوشیدہ نہیں ۔ اب اگر پوچھا جائے کہ ایک شخص اور ایک ملک اور ایک موسم میں جو خاص خاص امور موجود ہوتے ہیں وہ دوسروں میں کیوں نہیں ہوتے؟ تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ : ہر چیز کے لئے شرائط و موانع ہوا کرتے ہیں ، پھر جب تمامی شرائط اس کے موجود ہوں اور موانع رفع ہو جائیں تو اس کا ظہور ہوگا ورنہ ممکن نہیں ۔ تو اب کہئے کہ جو بات آج ہے اس کو دیکھ کر یہ کہنا کہ لاکھ برس پہلے بھی وہی بات تھی کیونکر صحیح ہوگا ، اور یہ کیونکر ثابت کیا جائے گا کہ اس وقت تمام شرائط موجود تھے اور کوئی مانع نہ تھا؟ کیا ممکن ہے کہ اس قیاس پر کوئی قطعی دلیل قائم ہو سکے؟ ہرگز نہیں ، عقلاً نے فیصلہ کر دیا کہ "قیاس الغائب علی الشاہد" صحیح نہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ غائب میں کچھ ایسے اسباب و موانع ہوں جن کا وجود واقع نہ ہوا ہو ۔

اگر کہا جائے کہ ہم کتب تواریخ سے ثابت کریں گے کہ کارخانہ ، عالم اسی طرح چل رہا ہے تو ہم کہیں گے کہ ایک کتاب بھی ایسی نہیں مل سکتی جس میں لاکھ دو لاکھ برس کا حال معلوم ہو ، پھر ازل کا حال کیونکر معلوم ہو سکے؟ اب کہئے کہ ازل کی باتوں میں رائے لگانا اور ان کو محسوسات پر قیاس کرنا کیا مفید ہو سکتا ہے؟ اور کیا اس سے ایسے نتائج نکل سکتے ہیں جن پر قطعیت کا حکم

لگایا جائے؟ اور بضر محال کوئی رائے قائم بھی ہو جائے تو اس سے ہمارے امور محاش و معاش میں نفع ہی کیا ہوگا۔

مقاصد الاسلام کے حصہ دوم میں ہم لکھ آئے ہیں کہ مادہ میں حکماء کے مختلف اقوال ہیں کوئی کہتا ہے وہ پانی ہے، کوئی کہتا ہے آگ ہے، کسی کے نزدیک خاک ہے، تو کسی کے نزدیک ہوا، کوئی کون و بروز کا قائل ہو کر خلیط کو مادہ قرار دیتا ہے، تو کوئی ہیولی کو جو ایک جوہر ہے نہ منفصل ہے نہ متصل، کسی کا قول ہے کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء ہیں، اشرافیہ نے دیکھا کہ یہ سب خرافات اور اٹکل کی باتیں ہیں جن پر کوئی دلیل نہیں مل سکتی ہے اس لئے انہوں نے صاف کہہ دیا کہ مادہ کوئی چیز نہیں جس میں طبعی فقط ایک بسیط چیز ہے۔ غرض کہ مادے کے قائل ہونے سے اصل مقاصد حکمیہ میں کسی چیز کی نہ زیادتی ہوتی اور نہ قائل نہ ہونے سے کچھ کام رکا، پھر اس فضول بحث سے فائدہ ہی کیا؟

نفس ماطقہ کو فضول باتوں سے دلچسپی ہوتی ہے :

بات یہ ہے کہ نفس ماطقہ بیکار نہیں رہتا کوئی نہ کوئی مشغلہ اس کو چاہئے خصوصاً فضول باتوں میں اس کو نہایت دلچسپی ہوتی ہے جس کا نام عموماً "تفریح طبع" رکھا جاتا ہے، اسی وجہ سے صد ہا بلکہ ہزار ہا میں محدودے چند با کمال ہوتے ہیں جو اپنے وقت عزیز کو مفید کاموں میں صرف کر کے کمال حاصل کرتے ہیں۔ چونکہ حکیموں اور فلاسفوں کا نفس بھی آخر نفس ہی ہے اس قسم کے مسائل کی بحث اور تفتیش کو انہوں نے اپنی دل لگی کا ذریعہ بنالیا جس سے نہ دین کا فائدہ ہوا نہ دنیا کا۔ چنانچہ میزان الجواہر میں شیخ طنطاوی جو ہری

نے لکھا ہے کہ: فتنائے عالم سے متعلق ہر فن کے علماء کی رائے جدا جدا ہے، اہل ضیعتہ کی رائے ہے کہ دائرۃ منطۃ البروج دائرۃ معدل الہنار کے نزدیک ہوتا جاتا ہے اور جو زاویہ تیس درجہ ۲۷ دقیقہ کا تھا اب کچھ کم ہو گیا، اور جب چھوٹا ہوتے ہوتے یہاں تک پہنچ جائے گا کہ ایک دائرہ دوسرے دائرہ پر منطبق ہو جائے گا تو فضول محدود ہو جائیں گے اور نظام عالم فاسد ہو جائے گا۔ اور بعضوں نے یہ رائے قائم کی کہ: کوئی ستارہ یا مدار زمین پر گرے گا جس سے زمین کو سخت زلزلہ ہوگا اور کل رہنے والے اس سے ہلاک ہو جائیں گے۔ اور علماء طبیعت نے کہا کہ: آفتاب کی حرارت روز بروز کم ہوتی جاتی ہے جب بالکل کم ہو جائے گی تو تمام روئے زمین پر سردی چھا جائے گی اور سب ٹھنڈے ہو جائیں گے۔ غرض کہ جس کو جس بات کا مشغلہ زیادہ رہتا ہے اس کو اسی قسم کی باتیں سوجھتی رہتی ہیں، اور اپنی خیالی باتوں کو ایسی وقعت دینا چاہتا ہے کہ سارا عالم اپنا ہم خیال ہو جائے۔

میزان الجواہر میں یہ بھی لکھا ہے کہ "لابلاس" نے لہجہ عالم کی یہ تدبیر سوچی کہ فضائے غیر متناہی میں گیس بھری ہوئی تھی جو ہمیشہ حرکت کرتی رہتی تھی، اس کی حرارت اس کو متفرق کرنے لگی، جب دوران زیادہ ہوا اور حرارت پھیلی تو اجزاء باہم ملتے گئے چنانچہ بہت سارے آفتاب ان اجزاء سے بنے اور وہ بھی لگے چکر کھانے، جب انہوں نے اپنے اپنے دائروں میں خوب چکر لگائے تو ان سے چند ٹکڑے جدا ہوئے جو سیارے کو اکب اور توابع اور مدار ستارے وغیرہ ہیں، اور یہ جو ہماری زمین ہے اس ہمارے آفتاب کا ایک ٹکڑا ہے جو اس سے علیحدہ ہو کر اس کے اطراف گھومنے لگا، پھر ایک مدت گھومنے کے

بعد زمین سے بھی ایک ٹکڑا جدا ہوا

جو چاند بن کر اس کے اطراف گھومنے لگا اور چونکہ اس کا حجم چھوٹا تھا اس لئے وہ پہلے ہی ٹھنڈا ہو گیا اس کے بعد زمین ٹھنڈی اور جامد ہوئی اور پانی وغیرہ اشیاء پیدا ہوئیں، اور قاعدے کی بات ہے کہ جس قدر جسم بڑا ہوگا دیر سے متفرق ہوگا اور جس قدر چھوٹا ہوگا جلد متفرق ہوگا، اسی وجہ سے چاند کی عمارات و آبادیاں اب غراب ہو گئیں۔ آفتاب وغیرہ کے ٹکڑے جدا ہو کر اس کے اطراف جو گھومتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی برتن میں تیل ڈالنے اور اس میں ایک باریک سوراخ والی ٹلی لگا کر اس کو جکڑ دیجئے جو ٹکڑے تیل کے (یعنی قطرے) اس سے جدا ہوں گے اس کے اطراف گھومیں گے یہ ابتداء خلقت عالم کی حقیقت ہے۔ لکھا ہے کہ "لابلاس" کی یہ رائے اس قدر باوقعت ہو گئی ہے کہ کل اہل یورپ اس کے قائل ہو گئے اور یہی ان کا مذہب بن گیا۔

ہمارے معاصرین اسلام کے مقابلے میں جب کھڑے ہوتے ہیں تو کمال افتخار سے کہتے ہیں کہ دیکھو حکمت جدیدہ جو دعویٰ کرتی ہے اس کو مشاہدہ کر دکھاتی ہے، اور بیچارے بھولے بھالے مسلمان ٹیلیگراف وغیرہ ایجادات کو دیکھ کر چپ بھی ہو جاتے ہیں، مگر انصاف سے دیکھا جائے تو معلوم ہو کہ اجراء دیمقراطیسی سے بہت سارے آفتاب بن جانا اور ان کا جکڑ کھانا اور پھر ان سے ٹکڑے ٹوٹ کر ستارے اور زمین وغیرہ بننا پھر ان کے ٹکڑے چاند بننا اور اس کے آس پاس گھومنا اور زمین ایک مدت تک حرکت سریعہ کر کے ٹھنڈی ہونا باوجود اس کے کہ حرکت سے حرارت پیدا ہونا لازم ہے اور زمین جو روشن آفتاب کا ٹکڑا ہے وہ تیرہ و تار رہنا وغیرہ امور کس قسم کے مشاہدات پر مبنی ہیں

۱۰ کیا حکمت جدیدہ ان امور کا مشاہدہ کر سکتی ہے؟ یہ واقعات کس اطمینان سے بیان کئے جاتے ہیں کہ آفتاب ٹوٹا اور زمین کا ٹکڑا گرا اور یہ ہوا اور وہ ہوا گویا ابھی دیکھ کر چلے آ رہے ہیں! اسی پر ہمارے مولوی شبلی نعمانی صاحب فرماتے ہیں کہ: "حکمت جدیدہ میں یہ امور ثابت ہو چکے ہیں"۔ اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ اس رائے میں اور اس رائے میں جو کسی کی ہے "ہر مہینے چاند نیا بنایا جاتا ہے اور پرانے چاند کو توڑ کر اس کے ٹکڑے بکھیر دیئے جاتے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بے انتہا ستارے نظر آتے ہیں" کیا فرق ہے؟ تو ہم سے اس کا جواب نہ ہو سکے گا۔ غرض کہ یہ سب انکسار کی باتیں ہیں نہ ان سے کوئی دنیا کا فائدہ ہے نہ دین کا اور نہ کسی مسئلہ کی تحقیق جس سے سننے والے کو سکوت حاصل ہو سکے، بات وہی ہے کہ نفس ناطقہ کا خاصہ ہے کہ جب اس کو موقع ملتا ہے تو کسی نہ کسی کام میں لگا دیتا ہے۔ حکماء کے نفس نے دیکھا کہ ہم جو چیز بناتے ہیں تو اس کے لئے کچھ نہ کچھ مادہ ہوتا ہے اس پر حکم لگایا کہ عالم کا بھی کچھ مادہ ہوگا، اب لگے تلاش کرنے! اور یہ تو ممکن ہی نہ تھا کہ اس ازلی چیز کا واقعی علم ہو اس لئے جس کے جی میں جو کچھ آیا کہہ دیا اور دلائل قائم کرنے کے لئے تفسیح اوقات کا موقع مل گیا۔

اگر کوئی عقلمند نفس کی فضول گویوں کا قصہ کوتاہ کرنا چاہے تو اس سے یہ پوچھ لے کہ اس مسئلے کی ابتداء مثلاً گھر سے یا ہانڈی سے ہوئی تھی اور یہ خیال کیا گیا تھا کہ ہر چیز کا مادہ ضرور ہوگا، آخر مادہ بھی ایک چیز ہے اس کے لئے بھی مادے کی ضرورت ہوگی، اگر وہ کہے کہ اس کے لئے مادے کی ضرورت اس وجہ سے نہیں کہ مادے کے لئے مادہ ہو تو تسلسل لازم آتا ہے، تو کیا کہا

جائے کہ جب سلسلہ ختم ہی کرنا ہے تو خالق عالم کے ارادے پر کیوں ختم نہ کیا جائے کہ جس طرح چاہا اس نے بنایا کیونکہ وہ قادر و مختار ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی اپنے قدرت کے مطابق کام کرتا ہے، کوئی کچڑ کی دیوار بناتا ہے، کوئی چونا پتھر وغیرہ کی، پھر اگر خداے تعالیٰ نے اپنی قدرت سے جس طرح چاہا بنایا تو کیا غرابی ہوگی۔ ممکن ہے کہ پچھلے کوئی مادہ پیدا کر دیتا ہو اور ممکن ہے کہ بغیر مادے کے بناتا ہو، کہ خداے تعالیٰ کو جو شخص قادر و مختار مانتا ہے اس پر ان امور کے ماننے میں کوئی دشواری نہیں۔ اور جو لوگ خدا کو نہیں مانتے ان کو غیر قادر اور غیر مختار مادے کو ماننے سے اقسام کی دشواریاں ہوتی ہیں، مگر اس کے ثابت کرنے کی دھن میں کچھ نہ کچھ جواب ان کو بھی سوجھ ہی جاتا ہے، کیونکہ جب آدمی ہمہ تن کسی چیز کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس کے حاصل کرنے میں پوری کوشش صرف کر دیتا ہے تو حق تعالیٰ کی طرف سے اس کو مدد مل جاتی ہے اور محنت اس کی رانگن نہیں ہوتی، چنانچہ ارشاد ہے کَلَّا نَمُدُّهُۥٓ لَآءِ وَهُوَ لَآءِ مِّنْ عِطَآءِ رَبِّکَآ وَ مَا کَانَ عِطَآءِ رَبِّکَآ مَحْضُورًا یعنی ہم ہر ایک کو مدد دیتے ہیں ان کو بھی اور ان کو بھی۔ مگر اس سے یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ ہر مدد مفید ہے بلکہ بعضے امدادیں صرف ظاہری طور پر خوش کن ہوتی ہیں اور باطن میں ان کا برا اثر ہوتا ہے، کیونکہ جو بات انبیاء کے ذریعے سے حق تعالیٰ نے بتلا دی ہے وہی اس کے مرضی کے مطابق ہے اور جو چیز اس کے خلاف ہو بطور ابتلاء اس میں تو مدد ملتی ہے مگر انجام کار تباہی ہے چنانچہ ارشاد ہے نُوْلَهُ مَاتُوْلٰی وَ نَصْلُهُ جَهَنَّمَ وَ سَاعَتٌ مَّصِیْرًا۔ اسی وجہ سے مسلمانوں کو چاہئے کہ دنیوی امور میں ضرورت سے زیادہ توجہ نہ

کریں، اور جس قدر توجہ کریں اس میں بھی مقصود خدا رسول کی اطاعت اور آخرت رہے تاکہ نُوْلَهُ مَاتُوْلٰی کی وعید کے مستحق نہ ہوں۔ غرض کہ جو حکماء مادے کی تحقیق میں ہمہ تن متوجہ ہوئے ان کو نئی نئی باتیں سوچنے لگیں، چنانچہ ایک مادہ استقر قائم کیا جس کا حال علامہ فرید وجدی نے "کنز العلوم واللغہ" میں لکھا ہے کہ: جب حکمت جدیدہ والوں نے دیکھا کہ آفتاب اور کواکب ہم سے بہت دور ہیں باوجود اس کے نور اور حرارت ان کی ہم تک پہنچتی ہے اور ممکن نہیں کہ بغیر واسطے کے وہ ہم تک پہنچ سکیں اور ہوا ایک محدود مقام تک ہے اس لئے ایسے مادے کی ضرورت ہے کہ وہ روشنی اور حرارت کی حرکات کا قبول کر کے ہم تک پہنچا دے جس طرح ہوا آواز کو پہنچاتی ہے، اس خیال سے انہوں نے "استقر" قائم کیا۔

الرسالۃ الحمیدیہ میں لکھا ہے کہ: اکثر اہل حکمت جدیدہ اسی کے قائل ہیں کہ روح حیوانی کوئی چیز نہیں، عناصر جو باہم ملتے ہیں اور ان کا امتزاج کیمیائی ہوتا ہے ان ہی کے افعال سے حیوان کی حیات وابستہ ہے۔ تمام دنیا کے حکماء نے روح حیوانی ایک علیحدہ چیز ثابت کی تھی جس پر سینکڑوں دلائل قائم کئے تھے مگر دولین نے کہا کہ وہ سب فضول ہیں، وہ بھی اسی مادے کے امتزاج کا اثر ہے۔ کنز العلوم واللغہ میں لکھا ہے کہ ڈاکٹر ہرمن سفلر کا قول ہے کہ: روح انسانی مادے کی ایک قوت ہے جو اعصاب سے پیدا ہوتی ہے۔ دیواریوں کہتا ہے کہ: ہر عصب میں موج کهربائی موجود ہے اس لئے فکر مادے کی ایک قسم کی حرکت ہے۔ اور بعضے ڈاکٹروں نے لکھا ہے کہ: تفکر فاسفورس کا اثر ہے جو ترکیب دماغ میں موجود ہے، اور فضیلت و اخلاص و شجاعت کهربائی

مادے کی امواج کے نام ہیں جو اعضاء میں ہوتا ہے۔ لیجئے نفس ناطقہ موجودات میں ایک اعلیٰ درجے کی چیز مانی جاتی تھی وہ بھی مادے ہی کا اثر نکلا اور شدہ شدہ یہاں تک نوبت پہنچی کہ اگر خدا بھی ہے تو وہی مادہ ہے!! دیکھئے انہماک کا یہ اثر ہوا کہ "ہم اوست" کہلا کر چھوڑا! —

ایک نیچری مشرب جو انگریزی میں کمال اور فلسفہ اور علوم جدیدہ میں مہارت تامہ رکھتے ہیں ان سے طبیعات کے کسی مسئلے میں میری گفتگو ہوئی بعد رد و قدرح کے انہوں نے کہا کہ جب تک آدمی "وحدۃ الوجود" کا قائل نہ ہو ان مسائل کو پورے طور سے سمجھ نہیں سکتا۔ یہ سن کر مجھے سخت حیرت ہوئی کہ اس مسئلے کے قائل تو وہ مرتاض طالبین حق ہیں جو علاوہ پابندی شرع شریف کے دن رات یاد الہی میں مشغول رہتے ہیں، اور ان نیچری صاحب کی یہ حالت کہ نہ نماز روزے سے کوئی تعلق نہ قرآن و حدیث سے کچھ غرض پھر وہ کیونکر اس مسئلے کے قائل ہوئے؟ ایک مدت کے بعد یہ عقدہ کہلا کہ مادیین کی رائے کے مطابق انہوں نے مادۂ عالم کو خدا قرار دیا ہے، اور چونکہ تمام عالم میں وہ موجود ہے اور وہ ایک ہی قسم کا ہے اس لئے مفہوم "وحدۃ الوجود" اس پر صادق کر کے سمجھ لیا کہ محققین اسی کے قائل ہیں، پھر اس کے بعد مولوی شبلی صاحب کے علم الکلام سے اس میرے خیال کی تصدیق بھی ہو گئی چنانچہ صفحہ ۱۶ میں لکھتے ہیں کہ: خدا کی ہستی مطلق کا مسئلہ "وحدۃ الوجود" کی صورت اختیار کر گیا ہے جہاں پہنچ کر فلسفہ اور تصوف کے ڈانڈے مل جاتے ہیں۔

اس مقام پر مجھے سخت حیرانی ہوئی کہ تصوف ہمارے دین میں اعلیٰ درجے کا علم ہے جس پر اولیاء اللہ کا عمل رہا ہے، اگر وہ فلسفہ کا ہم خیال ثابت

ہو جائے تو شریعت سے اس کو کچھ تعلق نہ رہا حالانکہ اولیاء اللہ شریعت کے نہایت پابند رہتے ہیں! اسی فکر میں تھا کہ وہ مقولہ یاد آگیا کہ "کچا صوفی پکا ملحد"۔ اس کے ساتھ ہی بعض متصوفین کی وہ تقریریں بھی یاد آگئیں کہ "ہم اوست" کہہ کر یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمیں نہ نماز کی ضرورت ہے نہ روزے وغیرہ کی کیونکہ ہم بھی نعوذ باللہ خدا ہیں! اور سہ لگ گیا کہ مولوی شبلی نعمانی صاحب نے جس تصوف کے ڈانڈے فلسفہ سے ملائے ہیں وہ ان ہی کچے صوفیوں کا تصوف ہے، کیونکہ جس طرح مادیین اوامرو نواہی الہی سے بے تعلق ہیں اسی طرح یہ بھی بے تعلق ہیں اور برائے نام مسلمان کہلاتے ہیں، ایسے لوگوں کی شان میں ہے:

بدنام کنندہ۔ نکو نامے چند

تصوف کا فن اس زمانے میں کچھ چھپا ہوا نہیں ہے ہزارہا کتابیں اس کی موجود ہیں اور صدہا چھپرک شائع ہو چکیں ان میں دیکھیں تو معلوم ہو کہ خداے تعالیٰ کی نسبت صوفیہ کے کیسے اعتقاد ہیں، اس کو قدیم، تمام عالم کا خالق، سمیع، بصیر، مرید اور مستکم سمجھتے ہیں اور ہر وقت ان کو اسی کا خیال لگا رہتا ہے جب کوئی کام کرتے ہیں تو ان کے پیش نظر رہتا ہے کہ خداے تعالیٰ حاضر و ناظر ہے ایسا نہ ہو کہ یہ کام خلاف مرضی الہی ہو، جب کوئی کلام کرتے ہیں تو خداے تعالیٰ کے سننے کا یقین انہیں ناجائز اور فضول باتوں سے روک دیتا ہے جب کوئی خیال آتا ہے تو ان کا وہ اعتقاد کہ خداے تعالیٰ علیم اور دل کی باتوں کو جانتا ہے برے خیالوں سے باز رکھتا ہے، خداے تعالیٰ کی قہاریت اور جزا و سزا کا خیال ان کے دلوں پر ایسا مستولی اور غالب رہتا ہے کہ ممکن نہیں کہ

کوئی فرض یا سنت ان سے ترک ہو سکے یا کوئی ناشائستہ حرکت وقوع میں آئے، خداے تعالیٰ کے رحم و لطف کا خیال ان کو ایسا متوالا بنا رکھتا ہے کہ اکثر از خود رفتہ رہتے ہیں، غرض کہ ان کی ہر حالت نرالی ہوتی ہے اور دنیا سے بالکل بے تعلق رہتے ہیں اسی لئے ظاہری علماء سمجھتے ہیں کہ انہوں نے رہبانیت اختیار کی ہے جو شریعت میں مذموم ہے، حالانکہ ان کو اس کا خیال بھی نہیں بلکہ ان کا لہمان ہر صفت الہی پر اس قدر قوی اور مستحکم ہوتا ہے کہ بغیر اختیار اور تصنع کے ان کے دلوں پر ایسی حالتیں طاری ہوتی ہیں جن سے ان افعال کا صادر ہونا لازمی ہے۔ غرض کہ تصوف کچھ اور ہی چیز ہے جس کو قرآن و حدیث اور شریعت کا لب لباب کہنا چاہئے اس کو نہ فلسفہ قدیمہ سے کوئی تعلق ہے نہ فلسفہ جدیدہ سے کوئی مناسبت۔ ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ خاص طور پر اس فن کا حال کسی قدر شرح و بسط سے لکھا جائے گا۔

وما تو فیقی إلا باللہ

اعلان

اہل اسلام کو بشارت دی جاتی ہے کہ مجلس اشاعۃ العلوم جامعہ نظامیہ نے تفسیر حدیث فقہ، کلام تصوف، فلسفہ اسلام، تاریخ و سیرت، اخلاق و فضائل، معجزات و کرامات، استغاثت، رد و دہائیت، رد و قادیانیت، زیارت قبور، علم غیب، طبقات اولیاء، میلاد مبارک، روتیہ الہی، وحی، عشق و محبت، سماع موتی، نداء، جواز قیام، وسیلہ، معراج مبارک وغیرہ جیسے اہم مسائل پر مولانا حافظ محمد انوار اللہ فضیلت جنگ علیہ الرحمہ بانی جامعہ نظامیہ و دیگر علماء اعلام کی مدلل عمدہ تصانیف شائع کی ہیں جن کا مطالعہ ایمان میں تازگی، روح میں بالیدگی پیدا کرتا ہے، لہذا ان کتابوں کا ہر مسلمان کے پاس رہنا ضروری ہے چند موجودہ کتابوں کے نام حسب ذیل ہیں:-

مقاصد الاسلام اول تا یازدہم۔ افادۃ الافہام حصہ اول۔ مختارات الادب زیلان بدین (عربی) حقیقۃ الفقه حصہ اول و دوم۔ الکلام المرفوع، شمیم الانوار۔ خدا کی قدرت۔ مسئلۃ الربوا۔ انوار التمجید۔ نشر المرجان فی رسم القرآن اول تا ہفتم، روح الایمان، الوسیلۃ العظمیٰ، العروة الوثقی، ہدایۃ الترتیل اول و دوم، فتاویٰ نظامیہ اول تا سوم۔ مریح غیب۔ ثبوت کبر جبر، شعائر اللہ فی فضائل شعر رسول اللہ، مکالم المحفظ، انوار احمدی۔ اسلام الاسلام معجم المصنفین اول تا چہارم۔ القول الاظہر۔ الحجۃ البازغۃ، حمایت الصلوٰۃ اول و دوم۔

اطلاع مجلس اشاعۃ العلوم کے کام صاحبانِ حمیہ کے عطایا اور ارکان کی امداد پر چل رہے ہیں علم دوست اصحاب سے خواہش کی جاتی ہے کہ کم از کم ایک سو روپیہ کی رکنیت قبول فرمائیں۔ ادائیگشت یا بالاقساط بھی ہو سکتی ہے، ارکین کو مجلس اشاعۃ العلوم کی مطبوعات اہل لاگت پر اور سابقہ مطبوعات ۳۳ فیصد رعایت کے ساتھ دی جائیں گی۔

اشاعۃ العلوم کی تمام مطبوعات صبح ۱۰ تا ۴ ساعت دن دفتر اشاعۃ العلوم جامعہ نظامیہ حیدرآباد سے حاصل کی جا سکتی ہیں۔

المعلن

محمّد خواجہ شریف شیخ الادب

جامعہ نظامیہ و مقعد مجلس اشاعۃ العلوم، رجسٹرڈ نمبر ۱۰۵۹